ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837





ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ Γ΄ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ

ΝΟΜΟΚΑΝΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΙΡΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ

ΑΘΗΝΑ 2020

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών
ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837

ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

Γ΄ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ

ΝΟΜΟΚΑΝΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΙΡΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ

Αθήνα, 15 & 16 Φεβρουαρίου 2018

Αίθουσα Λόγου (Στοά του Βιβλίου)

ISBN: 978-618-84068-4-1

ΑΘΗΝΑ 2020

Αφιερώνεται σε όλους/ες τους/τις Συναδέλφους μας
του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Θεολογία και Κοινωνία»
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Με ιδιαίτερη χαρά παραδίδουμε στη δημοσιότητα τα Πρακτικά του διεπιστημονικού Συνεδρίου «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικά ζητήματα ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων», το οποίο διοργανώθηκε 15 και 16 Φεβρουαρίου 2018 στην Αίθουσα του Λόγου στη Στοά του Βιβλίου, με πρωτοβουλία των Προγραμμάτων Μεταπτυχιακών και Διδακτορικών Σπουδών του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας[1].

Την τελευταία πενταετία, το Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας αντιμετώπισε και ανταποκρίθηκε θετικά σε τρεις προκλήσεις: (α) την ίδρυση, οργάνωση και λειτουργία Προγραμμάτων Μεταπτυχιακών (Π.Μ.Σ.) και Διδακτορικών Σπουδών (Π.Δ.Σ.), σύμφωνα με το νέο θεσμικό πλαίσιο του ν. 4485/2017, τα οποία να απευθύνονται και σε ενδιαφερόμενους που δεν είχαν απαραίτητα σπουδάσει σε προπτυχιακό επίπεδο την «ιερή επιστήμη». Είχε, όμως, στο εν-τω-μεταξύ, μέσα και από τις προκλήσεις της ζωής και την οικονομική κρίση, ανάψει στην καρδιά τους φλόγα να ανακαλύψουν το Νόημα του Θανάτου και της Ζωής που προσφέρει η Θεολογία, η οποία από τη «φύση» της, την πίστη δηλαδή σε Θεό τριαδικό, είναι *κοινωνική*· (β) το αίτημα των καιρών μας για μια Θεολογία που συνδιαλέγεται, χωρίς να απαρνείται την παράδοση της, με το φαινόμενο της θρησκείας και τις ποικίλες εκφάνσεις του, όπως οι τελευταίες προσφέρονται σήμερα και στη μετανεωτερική Κοινωνία και στον Κυβερνοχώρο. Η γόνιμη αυτή προβληματική που αναπτύχθηκε απεικονίζεται, μεταξύ άλλων, και στο όνομα του Τμήματος, το οποίο από το ακαδημαϊκό έτος 2018-2019 διαμορφώθηκε σε Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας *και Θρησκειολογίας*· (γ) την ενίσχυση και προαγωγή των νέων ερευνητών και ερευνητριών του Τμήματος, με έμφαση στη μεταλαμπάδευση σε αυτούς πολύτιμης ακαδημαϊκής, εκπαιδευτικής και οργανωτικής εμπειρίας αναφορικά με διεπιστημονικές εκδηλώσεις, δράσεις και πρωτοβουλίες.

Συγκλίνοντας στην ανωτέρω στοχοθεσία, το Συνέδριο «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων», τρίτο στη σειρά των διεπιστημονικών συνεδρίων του Τμήματος, διοργανώθηκε στο πλαίσιο των εορτασμών της επετείου των 180 ετών από την ίδρυση της Θεολογικής Σχολής και του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (1837-2017)[2], στο κέντρο της Αθήνας, ώστε να διευκολύνεται η πρόσβαση όλων στις εργασίες του συνεδρίου, με πρόσκληση διαπιστευμένων εκπροσώπων θρησκευτικών κοινοτήτων και διακεκριμένων ειδικών ερευνητών του γνωστικού αυτού πεδίου, ενώ η οργανωτική επιμέλεια του συνεδρίου αναλήφθηκε με ιδιαίτερη επιτυχία από τον Σύλλογο Μεταπτυχιακών Φοιτητών και Υποψηφίων Διδακτόρων (Σ.ΜΕ.Κ.ΘΕ.) του Τμήματος, με συμμετοχή υποψηφίων διδακτόρων, καθώς και φοιτητών και φοιτητριών του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία». Το ιδιαίτερα λειτουργικό αυτό σχήμα υλοποίησης έδωσε στο Τμήμα τη

---

[1] Αναλυτική Βιντεοθήκη του Συνεδρίου είναι διαθέσιμη στον επίσημο δίαυλο του Τμήματος στο You Tube: Soctheol Prime.

[2] Καταληκτήρια εκδήλωση αυτού του κύκλου εκδηλώσεων ήταν η μεγάλη εορταστική συναυλία «180 χρόνια Πανεπιστήμιο – 180 χρόνια τραγούδια», με σημαντικούς εκπροσώπους του ελληνικού τραγουδιού που διοργανώθηκε στο Μέγαρο Μουσικής Αθηνών (Αίθουσα Χρ. Λαμπράκης) την Τετάρτη 2 Μαΐου 2018.

δυνατότητα να ψηλαφίσει τα νέα δεδομένα και τα ερωτήματα που προκύπτουν από τις λοιπές ανθρωπιστικές Σπουδές και από την Επιστήμη γενικότερα. Και οι θεράποντες της πανεπιστημιακής Κοινότητας είχαν την ευκαιρία μέσα από τη γόνιμη συζήτηση να συνειδητοποιήσουν ότι η Θεολογία δεν είναι κάτι το θεωρητικό – «μεταφυσικό», αλλά παρεμβαίνει (κυριολεκτικά) ***καταλυτικά-ενεργητικά*** και στο ζην και στο ευ ζην του ανθρώπου, ήδη στο εδώ και τώρα.

Καθώς τελικά ένα Συνέδριο ολοκληρώνεται, όταν εκδοθούν τα Πρακτικά και όταν τα συμπεράσματά του μεταμορφώσουν στην Πράξη τις σχέσεις με τους «άλλους» και τη Ζωή, θερμές ευχαριστίες οφείλονται στον κ. Δημήτριο Αλεξόπουλο, υποψήφιο διδάκτορα της Θεολογικής Σχολής για τον οργανωτικό συντονισμό του συνεδρίου και την συνεπιμέλεια της έκδοσης των πρακτικών του, και στα μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής του συνεδρίου κα. Ελένη Παλιούρα, Δικηγόρο, Απόφοιτη πλέον του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» και π. Σπυρίδωνα Κωνσταντή, υποψήφιο διδάκτορα του Τμήματος. Ιδιαίτερες ευχαριστίες αρμόζουν επίσης στους κ. Ξενοφώντα Κουτσουλιά, επίσης υποψήφιο διδάκτορα του Τμήματος, καθώς και στις μεταπτυχιακές φοιτήτριες της Θεολογικής Σχολής κα. Βασιλική Δημάκη, Δικηγόρο (Π.Μ.Σ. «Κοινωνική Θεολογία και Επιστήμες του Ανθρώπου»), Γαρυφαλλιά Παππά (Τμήμα Θεολογίας, Ερμηνευτικός Τομέας) και Εβελίνα-Στεφανία Ντένμπεκ (Π.Μ.Σ. «Πηγές, Λατρεία και Διαπολιτισμικός Βίος του Χριστιανισμού») για την πολύτιμη συμβολή τους στα τελικά στάδια της επιμέλειας της έκδοσης. Σε επίπεδο συντακτικής και ορθογραφικής επιμέλειας, σεβαστήκαμε απολύτως την ταυτότητα των κειμένων που μας απεστάλησαν, οι δε παρεμβάσεις μας είχαν μόνο τεχνικό χαρακτήρα.

Ευχόμαστε με την Χάρη του τριαδικού Θεού η γόνιμη Συ(νανα)ζήτηση, που απο*τυπώνεται* στον παρόντα τόμο, να προσφέρει καρπούς σε όσους αναγνώστες ποτέ δεν υποκύπτουν στον πειρασμό να αναπαράγουν μηχανικά «βεβαιότητες» (και στο πεδίο της Θρησκείας) αλλά εξακολουθούν είναι ενεργητικοί ακροατές, αναζητητές του Νοήματος Ζωής, που «εμψυχώνει» τα πάντα, μέτοχοι της Μεγάλης Έκρηξης που ήδη κάνει τα πάντα όχι απλώς νέα αλλά Καινούργια.

Χριστούγεννα 2019

Καθηγητής Σωτήριος Δεσπότης

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΑΜΙΛΚΑΣ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ»

Προεδρία: Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης
Κοσμήτωρ της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

ΣΥΝΕΔΡΙΕΣ Γ΄ & Δ΄ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΛΛΗΣ - ΜΙΧΑΗΛ ΠΟΤΛΗΣ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΛΛΗΣ»

Προεδρία: Βασίλειος Τζέμος, Δρ. Νομικής,
Πρόεδρος της΄Ενωσης Ελλήνων Δημοσιολόγων.

ΣΥΝΕΔΡΙΑ: «ΜΙΧΑΗΛ ΠΟΤΛΗΣ»

Προεδρία: Γεώργιος Ι. Ανδρουτσόπουλος,
Λέκτορας Εκκλησιαστικού Δικαίου Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

ΣΥΝΕΔΡΙΕΣ Ε΄ & ΣΤ΄ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΣ – ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΩΜΑΤΗΝΟΣ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΣ»

Προεδρία: Πέτρος Παραράς, Ομότιμος Καθηγητής της Νομικής Σχολής του Δ.Π.Θ., Επίτιμος Αντιπρόεδρος του Συμβουλίου της Επικρατείας.

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΩΜΑΤΗΝΟΣ»

Προεδρία: Διοτίμα Λιαντίνη, Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

ΣΥΝΕΔΡΙΑ Ζ΄ «ΜΑΤΘΑΙΟΣ ΒΛΑΣΤΑΡΗΣ»

Προεδρία: Ελένη Γιαννακοπούλου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

ΣΥΝΕΔΡΙΑ Η΄
«ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

Προεδρία: Ειρήνη Χριστινάκη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.



ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

«ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ: ΝΟΜΟΚΑΝΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΚΑΙ ΕΠΙΚΑΙΡΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ»

15 και 16 Φεβρουαρίου 2018,
Αίθουσα Λόγου (Στοά του Βιβλίου)

____

ΠΕΜΠΤΗ 15 ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΥ 2018

ΕΝΑΡΞΗ, ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

Προεδρία: Αρχιμανδρίτης π. Χρυσόστομος Καράμπελας, Πρόεδρος Σ.ΜΕ.Κ.ΘΕ.

10:00-10:05 *Προσφώνηση Μακ. Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ.κ. Ιερωνύμου Β΄.*

10:05-10:10 *Χαιρετισμός Γενικού Γραμματέα Θρησκευμάτων κ. Γεωργίου Καλαντζή.*

10:10-10:15 *Χαιρετισμός Σοφ. Ραββίνου Αθηνών κ. Γκαμπριέλ Νεγρίν.*

10:15-10:20 *Προσφώνηση του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (Ε.Κ.Π.Α.), Καθηγητή Απόστολου Β. Νικολαΐδη.*

10:20-10:25 *Χαιρετισμός του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., Καθηγητή Σωτηρίου Δεσπότη.*

10:25-10:30 *Χαιρετισμός της Διευθύντριας του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» Καθηγήτριας Διοτίμας Λιαντίνη.*

10:30-10:40 *Πανόραμα του Διεπιστημονικού Συνεδρίου «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων».*

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΒΑΛΣΑΜΩΝ»

Προεδρία: Καλλιόπη (Κέλλυ) Μπουρδάρα,
Ομότιμη Καθηγήτρια Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

11:00-11:20 Γεώργιος Καλαντζής, Γενικός Γραμματέας Θρησκευμάτων, *Οι δικαιοδοτικές αρμοδιότητες των Μουφτήδων στη Θράκη.*

11:20-11:40 Μητροπολίτης Νέας Ιωνίας και Φιλαδελφείας κ. Γαβριήλ, *Ο Θεολογικός Διάλογος της Ορθοδόξου Εκκλησίας με τις Προχαλκηδόνιες Αρχαίες Ανατολικές Εκκλησίες.*

11:40-12:00 Γκαμπριέλ Νεγρίν, Σοφιολογιώτατος Ραββίνος Αθηνών

12:00-12:20 Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η δομή και οργάνωση των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων - Εκκλησιών συγκριτικά με άλλες "θρησκευτικές κοινότητες" στο πλαίσιο του ελληνορωμαϊκού κόσμου του 1ου αι. μ.Χ. σύμφωνα με τις επιστολές του απ. Παύλου και τις Πράξεις των Αποστόλων.*

12:20-12:40 Στέφανος Μιχαλιός, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολλεγίου, *Το Προφητικό Γνώρισμα της Ηθικής Τάξης στον Εκκλησιαστικό Βίο του Πρώτου Αιώνα.*

12:40-13:00 Κωνσταντίνος Ζάρρας, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Οι «νόμοι του Νώε»: Στοιχεία Ταλμουδικού οικουμενισμού και σύγχρονος διαθρησκειακός διάλογος.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 13:00-13:10

ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ: 13:10-13:40

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΑΜΙΛΚΑΣ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ»

Προεδρία: Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Αβύδου κ. Κύριλλος (Κατερέλος)
Καθηγητής Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

13:40-14:00 Καλλιόπη (Κέλλυ) Μπουρδάρα, Ομότιμη Καθηγήτρια της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., τ. Υφυπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, τ. Υφυπουργός Πολιτισμού, Αντιδήμαρχος Αθηναίων, *Πατριαρχείο Αλεξανδρείας και κανονικά ζητήματα του 12ου αιώνα.*

14:00-14:20 Αρχιμανδρίτης π. Γρηγόριος Παπαθωμάς, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.ΠΑ., *Εκκλησιακός Κοινοτισμός και Υπερβατικές Δικαιοδοσίες.*

14:20-14:40 Ειρήνη Χριστινάκη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η κανονική αρχή της «κατά τόπον» δικαιικής καθολικότητας.*

14:40-15:00 Βασιλική Σταθοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η συνάντηση διαφορετικών εκκλησιαστικών κοινοτήτων στην Ελλάδα.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 15:00-15:10

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΛΛΗΣ»

Προεδρία: Βασίλειος Τζέμος, Δρ. Νομικής,
Πρόεδρος της Ένωσης Ελλήνων Δημοσιολόγων.

15:10-15:30 Γεώργιος Ι. Ανδρουτσόπουλος, Λέκτορας Εκκλησιαστικού Δικαίου της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., *Η συσσωμάτωση της επικρατούσας Ορθόδοξης Εκκλησίας: θεοΐδρυτος οργανισμός ή νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου;*

15:30-15:50 Στέφανος Ζαφ. Βαζάκας, LLM, Δικηγόρος παρ' Αρείω Πάγω, Νομικός Σύμβουλος της Γενικής Γραμματείας Θρησκευμάτων του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων της Ελλάδος, *Ο ν. 4301/2014: Τρία χρόνια μετά.*

15:50-16:10 Γεώργιος Δίελλας, Δρ. Διοικητικής Επιστήμης Παντείου Πανεπιστημίου, Διδάσκων στην Εθνική Σχολή Δημόσιας Διοίκησης, *Το κύρος του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας στην ελληνική έννομη τάξη.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 16:10-16:20

ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ: 16:20-17:00

ΣΥΝΕΔΡΙΑ: «ΜΙΧΑΗΛ ΠΟΤΛΗΣ»

Προεδρία: Γεώργιος Ι. Ανδρουτσόπουλος,
Λέκτορας Εκκλησιαστικού Δικαίου Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

17:00-17:20 Αλέξανδρος Πανούσης, Δρ. Εκκλησιαστικού Δικαίου, Δικηγόρος, *Κανονιστικές πτυχές εκκλησιαστικής αυτοδιοίκησης.*

17:20-17:40 Θεοδόσιος Τσιρώνης, Δρ. Ιστορίας του Α.Π.Θ., *Οι παλαιοημερολογίτες ως εν δυνάμει "εθνική απειλή". Η αντιμετώπισή τους από τις κρατικές Αρχές, στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου.*

17:40-18:00 Αναστάσιος Ηλίας, Υποψήφιος Διδάκτορας της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., Δικηγόρος Αθηνών, *Η εξέλιξη της λειτουργίας και των χαρακτηριστικών του θεσμού του γάμου στο μεταίχμιο των σχέσεων Πολιτείας-Εκκλησίας.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 18:00-18:10

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 16 ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΥ 2018

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΣ»

Προεδρία: Πέτρος Παραράς, Ομότιμος Καθηγητής της Νομικής Σχολής του Δ.Π.Θ.,
Επίτιμος Αντιπρόεδρος του Συμβουλίου της Επικρατείας.

10:00-10:20 Κυριακός Πατραγάς, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Τουρκικών και Σύγχρονων Ασιατικών Σπουδών, *Η έννοια της θρησκευτικής κοινότητας κατά το Ισλάμ.*

10:20-10:40 Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Πρώιμες συζητήσεις για το καθεστώς των*

χριστιανών στη μουσουλμανική κοινωνία: Οι απόψεις του αρχιδικαστή Abū Yūsuf (731-798 μ.Χ.).

10:40-11:00 Θεοδώρα Ζαμπάκη, Δρ. Ελληνοαραβικών Σπουδών, Μεταδιδακτορική Ερευνήτρια του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Το καθεστώς χριστιανικών κοινοτήτων στη μουσουλμανική κοινωνία μέσα από το έργο Kitāb al-umm του al-Shāfiʿī (767-820 μ.Χ.).*

11:00-11:20 Αθηνά Κονταλή, Δρ., Μεταδιδακτορική ερευνήτρια στο Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Οδωμανική κυριαρχία: Ζητήματα νομιμοφροσύνης και πνευματικής ευθύνης.*

11:20-11:40 *Σχόλιο Καθηγητή Πέτρου Παραρά: Το Ισλάμ στις Δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 11:40-11:50

ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ: 11:50-12:20

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΩΜΑΤΗΝΟΣ»

Προεδρία: Διοτίμα Λιαντίνη, Καθηγήτρια
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

12:20-12:40 Γεώργιος Δ. Κυριακόπουλος, Λέκτορας Δημοσίου Διεθνούς Δικαίου της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., *Η κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας στο Δημόσιο Διεθνές Δίκαιο.*

12:40-13:00 Κυριάκος Μικέλης, Λέκτορας του Τμήματος Διεθνών και Ευρωπαϊκών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας, *Θρησκευτική Ετερότητα: Το Πρίσμα της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων.*

13:00-13:20 Αγερίδου Πελαγία-Ιωάννα, Βασταρούχα Υβόννη-Κυριακή, Γρίβα Ηλιάνα, Εξάρχου Γεωργία-Ελένη, μέλη της Ομάδας για τη μελέτη του Δικαίου του Διαστήματος της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., *Η κατοχύρωση της θρησκευτικής συνύπαρξης στο Δίκαιο του Διαστήματος.*

13:20-13:40 Δημήτριος Αλεξόπουλος, MSc. Social Anthropology, London School of Economics and Political Science, Συνεργάτης της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., *Η συνάντηση των θρησκευτικών κοινοτήτων στον επέκεινα της Γης διαστημικό χώρο: ιστορία και σύγχρονη κατάσταση.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 13:40-13:50

ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ: 13:50-14:40

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΜΑΤΘΑΙΟΣ ΒΛΑΣΤΑΡΙΣ»

Προεδρία: Ελένη Γιαννακοπούλου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

14:40-15:00 Δρ. Ελένη Βλαχοπούλου – Καραμπίνα, Ε.ΔΙ.Π. του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η αισθητική των ιερατικών αμφίων της Ελληνορθοδόξου Εκκλησίας μέσα από τους Ιερούς Κανόνες.*

15:00-15:20 Δρ. Νικόλαος Χαροκόπος, Μεταδιδακτορικός Ερευνητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Θρησκευτική ετερότητα και δογματικές έριδες στην πρώιμη χριστιανική και πρωτοβυζαντινή τέχνη.*

15:20-15:40 π. Σπυρίδων Κωνσταντής, Μ.Φ. Χριστιανικής Λατρείας του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και οι σχέσεις της εντός της λατρείας με τους ετερόδρησκους και τους ετερόδοξους.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ: 15:40-16:00

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

Προεδρία: Ειρήνη Χριστινάκη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

16:00-16:20 Σταύρος Μουτάφης, Υποψήφιος Διδάκτορας Κανονικού Δικαίου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η διαχρονική αξία του θεσμού της Εκκλησιαστικής Οικονομίας.*

16:20-16:40 Αθηνά Αλμπάνη, Μ.Φ. Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Ο σεβασμός στην ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με το Δίκαιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας.*

16:40-17:00 π. Χρύσανθος Καρατζαφέρης - Ελένη Παλιούρα, Μ.Φ. Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η έννοια της γνωστής θρησκείας: Η περίπτωση των Γ.Ο.Χ. Ελλάδος.*

17:00-17:20 Αλεξία Χρυσαφίδη - Αναστασία Κόλλια - Σωτήριος Δημητρακάκης, Μ.Φ. Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Ο Χιλιασμός ως αίρεση τον 19ο αιώνα.*

ΣΥΖΗΤΗΣΗ 17:20-17:40

ΠΟΡΙΣΜΑΤΑ
17:40-18:00

ΛΗΞΗ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΤΙΜΗΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

- Μακαριώτατος Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και Πάσης Ελλάδος κ.κ. ΙΕΡΩΝΥΜΟΣ Β΄

- ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΛΑΝΤΖΗΣ, Γενικός Γραμματέας Θρησκευμάτων του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων της Ελλάδος

- ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, Κοσμήτορας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

- ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΤΡΩΙΑΝΟΣ, Ομότιμος Καθηγητής και τ. Κοσμήτορας της Νομικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

- ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ, Πρόεδρος της Ένωσης τ. Βουλευτών και Ευρωβουλευτών

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

- ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ, Καθηγητής και Πρόεδρος Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

- Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Αβύδου κ. ΚΥΡΙΛΛΟΣ (Κατερέλος), Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

- ΔΙΟΤΙΜΑ ΛΙΑΝΤΙΝΗ, Καθηγήτρια και Διευθύντρια του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

- ΕΙΡΗΝΗ ΧΡΙΣΤΙΝΑΚΗ, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

- ΕΛΕΝΗ ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

- *Δημήτριος Αλεξόπουλος, MSc Social Anthropology, London School of Economics and Political Science, Συνεργάτης της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.*
- *Ελένη Παλιούρα, Μ.Α. Εκκλησιαστικού Δικαίου της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., Μ.Φ. Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.*
- *π. Σπυρίδων Κωνσταντής, Μ.Φ. Κατεύθυνσης Χριστιανικής Λατρείας του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.*



ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ & ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ



Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΙΕΡΩΝΥΜΟΣ Β΄

Ἀριθ. πρωτ./Π/ΕΞ/ 976 2018 Ἐν Ἀθήναις τῇ 9η Φεβρουαρίου 2018

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ
ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΩΤΑΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ
ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ κ.κ. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ
ΓΙΑ ΤΟ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ «ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ»

Χαιρετίζω τὴν ἔναρξη τοῦ Διεπιστημονικοῦ Συνεδρίου μὲ θέμα «Θρησκευτικὲς Κοινότητες, Νομοκανονικὲς προσεγγίσεις ἱστορικῶν καὶ ἐπίκαιρων ζητημάτων».

Ἡ θεανθρώπινη πραγματικότητα τῆς Ἐκκλησίας ἔχει, καθ' ὅτι καὶ ἀνθρώπινη, ἔντονη τὴν ἀποτύπωσή της στὴν ἱστορία καὶ μάλιστα ὡς ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Ἡ ζωὴ τῆς πρώτης κοινότητας τῶν Ἱεροσολύμων καὶ οἱ κοινωνικές της συντεταγμένες, ἡ κοινοκτημοσύνη, ἡ διδαχή, οἱ κοινὲς προσευχές, μᾶς προσφέρεται τόσο γλαφυρὰ στὶς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων (Πρ. 4, 32· 2, 42-44 κά). Εἶναι τὰ στοιχεῖα ποὺ θὰ καταστήσουν τὴν κοινότητα διακριτὴ μέσα στὰ πλαίσια μιᾶς αὐτοκρατορίας καὶ σύντομα οἱ χριστιανοὶ θὰ ὑποστοῦν διωγμούς. Τὸν τρίτο αἰῶνα ἡ χριστιανικὴ ἰδιότητα καὶ μόνο θὰ ἀποτελεῖ γιὰ τὴ ρωμαϊκὴ ἀρχὴ ἐπαρκῆ λόγο δίωξης.

Στὸ πέρασμα τῶν αἰώνων ἡ θέση τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας μέσα στὴν Ἀνατολικὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ἀπετέλεσε καταλύτη γιὰ ὁλόκληρη τὴν ἔννομη τάξη. Στὴ Δύση τὰ πράγματα ὁδήγησαν σὲ ἄλλου τύπου μορφώματα. Σὲ κάθε τόπο καὶ σὲ κάθε ἐποχὴ ἔχουμε διάφορες πραγματικότητες. Στὴ μετὰ τὸ Διαφωτισμὸ ἐποχὴ τὸ ὅραμα τοῦ κοσμικοῦ κράτους ποὺ προβάλλει ἐπηρεάζει τὶς σχέσεις τῶν ἐθνικῶν κρατῶν μὲ τὶς χριστιανικὲς ἐκκλησίες καὶ τὴ συνύπαρξη διαφόρων ἐκκλησιῶν μέσα στὴν ἴδια κρατικὴ ὀντότητα.

Σήμερα τὸ θέμα, ἀκόμη καὶ στὸ δυτικὸ κόσμο, ἀφορᾶ εὐρύτερα στὶς σχέσεις θρησκευτικῶν κοινοτήτων διαφόρων θρησκειῶν μὲ τὰ κράτη καὶ μεταξύ τους καὶ στὰ ἀπορρέοντα κρίσιμα θέματα ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, δικαιωμάτων στὴ θρησκευτικὴ ἔκφραση, στὰ ὅρια αὐτῶν τῶν δικαιωμάτων κλπ. Οἱ κανονικὲς προϋποθέσεις ἐξ ἄλλου προσδιορίζουν πάντα τὴ στάση τῆς δικῆς μας Ἐκκλησίας πάνω σ' αὐτὰ τὰ ζητήματα. Ὅλες αὐτὲς οἱ παράμετροι καθιστοῦν τὸ θέμα πολύπλοκο καὶ ἀπαιτητικό.

Συγχαίρω λοιπὸν ὅσους συνέλαβαν τὴν ἰδέα τῆς διοργάνωσης αὐτοῦ τοῦ Συνεδρίου καὶ εὔχομαι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς νὰ εὐοδώσει τὶς ἐργασίες ὥστε νὰ διευρυνθοῦν οἱ γνώσεις μας καὶ ἡ ἀντίληψή μας γιὰ τὸ τόσο σημαντικὸ αὐτὸ θέμα.

Ο ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

† Ἀθηνῶν Ἱερώνυμος Β΄, πρόεδρος

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΗ

του Γεώργιου Καλαντζή, Γενικού Γραμματέα Θρησκευμάτων
του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων της Ελλάδος

Σεβαστοί Πατέρες,
κυρία Υπουργέ,
κύριε Πρόεδρε του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας,
αξιότιμες κυρίες και κύριοι.

Ασφαλώς, όταν κάποιος κληθεί να συμμετάσχει σε ένα συνέδριο τέτοιο και αποδεχθεί, μόνο καλά λόγια μπορεί να πει όταν έρθει η ώρα να εκφράσει έναν χαιρετισμό είναι αυτονόητο, αλλιώς δε θα συμμετείχε. Οπότε, δε θα ήθελα να επαναλάβω πράγματα που είναι γνωστά, δεδομένα και αναμενόμενα.

Θέλω να σταθώ, όμως, σε ένα σημείο. Υπήρξε για αρκετό καιρό η άποψη ότι η θρησκεία είναι κάτι που αφορά μικρές μειοψηφίες ή ότι δεν επηρεάζει πλέον τη ζωή μας ή ότι δεν επηρεάζει την Ευρωπαϊκή πραγματικότητα, ότι είναι κάπως ξεπερασμένο το θρησκευτικό φαινόμενο, ότι είναι κάτι που περιορίζεται μόνο στους χώρους προσευχής ή στους χώρους λατρείας. Η ιστορία απέδειξε ότι αυτό ήταν απλώς μία ακόμα από τις πολλές φενάκες, που κατά καιρούς μαστίζουν ή και δημιουργούν μεγάλα προβλήματα στις κοινωνίες, ειδικά στις κοινωνίες που πρωτοπορούν, όπως είναι οι ευρωπαϊκές κοινωνίες. Η επιτηδευμένη αγνόηση ή υποτίμηση του θρησκευτικού φαινομένου σε ευρωπαϊκό επίπεδο έχει οδηγήσει σε αύξηση πολλών προβλημάτων, πολλά από τα οποία ούτε καν τα φανταζόμαστε ούτε τα βλέπουμε, παρά μόνο όταν κάνουν την εμφάνισή τους με πολύ σκληρό τρόπο. Και μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η Ευρώπη φαίνεται ότι ξέχασε προς στιγμήν ότι η ίδια η δημιουργία της, και μάλιστα η δημιουργία των κρατών της, ξεκίνησε από θρησκευτικούς πολέμους, που κράτησαν πάρα πολλά χρόνια και κόστισαν πάρα πολύ σε ανθρώπινες ζωές. Οι πόλεμοι μεταξύ εθνών - κρατών είναι σχετικά πρόσφατο φαινόμενο στην ιστορία, οι θρησκευτικοί πόλεμοι είναι κάτι πολύ πιο σημαντικό και διαρκές.

Εχει σημασία, λοιπόν, απ’ αυτή τη γνώση, που δεν πρέπει να ξεχνάμε, να μάθουμε ότι εάν οι θρησκευτικές κοινότητες δε συνδιαλέγονται μεταξύ τους, τότε ο άλλος δρόμος είναι ο δρόμος της σύγκρουσης. Απ’ αυτή την άποψη, έχει πολύ μεγάλη σημασία για μία χώρα σαν τη δική μας, όπου η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού είτε είναι ορθόδοξοι χριστιανοί είτε είναι βαθιά επηρεασμένοι από τον ορθόδοξο χριστιανισμό, να συνδιαλεγόμαστε χωρίς να φοβόμαστε για τη δική μας ταυτότητα.

Δεν έχουμε κανένα λόγο να φοβόμαστε για τη δική μας ταυτότητα, και ένα συνέδριο, όπως αυτό που προέρχεται από τη Θεολογική Σχολή, δεικνύει και επιβεβαιώνει ότι έχουμε όλοι τη δυνατότητα, τη σοφία, τη γνώση και τη θέληση να μιλήσουμε με τον άλλο, να μιλήσουμε για τον άλλο, χωρίς να ξεχνάμε ποιοί είμαστε ή να αμφισβητούμε - πολύ περισσότερο - τη δική μας ιστορία και ταυτότητα.

Σας ευχαριστώ πολύ και εύχομαι κάθε επιτυχία.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.,
Καθηγητή Απόστολου Β. Νικολαΐδη

Πανοσιολογιότατε εκπρόσωπε του Μακαριωτάτου, πάτερ Θεολόγε, κύριε Γενικέ, κυρία Πρόεδρε της συνεδρίας, άγιε Πρόεδρε του Συλλόγου, αγαπητές φοιτήτριες, αγαπητοί φοιτητές και όλες οι κυρίες και οι κύριοι που παρακολουθούν το συνέδριο αυτό.

Με πολλή χαρά και ικανοποίηση αποδέχθηκα την πρόσκληση των διοργανωτών να προσφωνήσω αυτό το συνέδριο, ένα συνέδριο το οποίο είναι το πρώτο - απ' ό,τι ξέρω - το οποίο διοργανώνει ο μεταπτυχιακός σύλλογος των φοιτητών της Κοινωνικής Θεολογίας. Όπως είπα και προχθές, εκφράζω την ευαρέσκειά μου και τη χαρά μου, και μπορώ να σας πω ότι ήδη αισθάνομαι και δικαιωμένος, όταν επί δεκαετίες φώναζα «ξυπνήστε μεταπτυχιακοί μας να κάνετε κάτι αξιόλογο». Ξεπεράσατε όχι μόνο τον εαυτό σας, αλλά και ό,τι μέχρι τώρα έχω παρακολουθήσει σε σχέση με συνέδρια, τα οποία διοργανώνουν μεταπτυχιακοί φοιτητές της σχολής.

Είναι προφανές, ότι το θέμα «θρησκευτικές κοινότητες» επιδέχεται πάρα πολλές προσεγγίσεις. Εσείς επιλέξατε τη νομοκανονική προσέγγιση. Πρέπει να σας πω, όμως, ότι υπάρχουν κι άλλες προσεγγίσεις, και επειδή είδα ότι επιδιώκετε μία διεπιστημονική προσέγγιση, επιτρέψτε μου για ολίγα μόνο λεπτά, να σας πω λίγα πράγματα επιγραμματικά από πλευράς της δικής μου επιστήμης, την οποία υπηρετώ τώρα δεκαετίες στη σχολή και στο τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας, δηλαδή από τη μεριά να κάνω μια πολύ σύντομη κοινωνιολογική προσέγγιση.

Λοιπόν, κάθε νέα θρησκεία έχει έναν ιδρυτή, ο οποίος ορίζει άμεσα το πλαίσιο της θεολογίας και της ηθικής και έμμεσα το πλαίσιο της δομής και οργάνωσης. Γύρω από τον ιδρυτή δημιουργείται μια πρώτη ομάδα που μετά τη θεσμοποίηση του ευαγγελίου - του νέου μηνύματος που φέρει ο ιδρυτής - μετεξελίσσεται σε κοινότητα με θεσμοθετημένη πίστη, λατρεία και οργάνωση. Αυτή η κοινότητα συνιστά το κέντρο αναφοράς της θρησκείας, αφού τίποτε δεν μπορεί να ισχύει χωρίς αυτήν και εκτός αυτής. Και αναφέρομαι στις θρησκευτικές πεποιθήσεις, απαγορεύσεις, το ήθος, τις παραδόσεις, τη λατρεία, τα ιερά πρόσωπα, τα σύμβολα, τα τυπικά, τα αξιώματα, τα χαρίσματα και ό,τι άλλο σχετίζεται με τη θρησκεία είναι εμπεριεχόμενα στον θρησκευτικό οργανισμό που ονομάζουμε και ονόμασαν κοινότητα. Αυτή η κοινότητα, η κοινότητα των πιστών, καθώς λέει ένας πολύ γνωστός κοινωνιολόγος, ο Max Weber, αρχικά χαρακτηρίζεται για τη γνησιότητα και αυθεντικότητα των δεσμών, για την καθαρότητα της πίστης, τη ριζοσπαστικότητα της ηθικής, την ουσιαστική αλληλεγγύη μεταξύ των μελών της, τις ενθουσιαστικές τάσεις, τον ιεραποστολικό ζήλο, καθώς και το ασυμβίβαστο προς το οτιδήποτε θα μπορούσε να οδηγήσει στην προσβολή της ουσίας και της αποστολής, αλλά και στον αποπροσανατολισμό ως προς την αποστολή της νέας θρησκείας. Σ' αυτή την αρχέγονη φάση, η κοινότητα παραμένει προσανατολισμένη στον ιδρυτή και τους αυτόπτες και αυτήκοους μάρτυρες, που αποτελεί ενίοτε και κατά κάποιο τρόπο συνέχεια του υπάρχοντος, δηλαδή του προηγούμενου, με τη βασική αρχή ότι δεν υπάρχει τίποτα νέο χωρίς το παλαιό, και εννοώ το προηγούμενο θρησκευτικό σύστημα, τον Ιουδαϊσμό, προς τον οποίο όμως στέκεται κριτικά εν όψει της καθιέρωσης του νέου. Γεννιέται δε και αναπτύσσεται ερήμην της πολιτικής και

κρατικής εξουσίας και ανεξάρτητα από τις πολιτικές συνθήκες, θεωρώντας πως το έργο της είναι πέρα και πάνω από αυτές.

Στο παράδειγμα του Χριστιανισμού, ο ιδρυτής, ο θεάνθρωπος Χριστός, ναι μεν δεν αρνείται το νόμο της πατρίδας του ούτε και τον παραβιάζει, ανεξάρτητα αν προχωρεί στον εξανθρωπισμό και την ηθικοποίηση του νόμου· δε δείχνει, όμως, το παραμικρό ενδιαφέρον για τη νομική και πολιτική κατοχύρωση όσων λέει και πράττει. Με το «*ἀπόδοτε* τὰ *Καίσαρος Καίσαρι* καὶ τὰ τοῦ *Θεοῦ* τῷ Θεῷ» (Ματθ. 22:21), διακρίνει σαφώς τους δύο χώρους, ενώ δε λέγει ούτε και πράττει κάτι για να αποδείξει ότι το έργο του είναι συνάρτηση της πολιτικής ελευθερίας. Θυμίζω ότι η πατρίδα του ήταν υπό τη Ρωμαϊκή κατοχή.

Αλλά και η πρώτη εκκλησία παραμένει «εκκλησία της κατά κόσμον ευνομίας και μωρίας», κάτι που φαίνεται καθαρά στην εποχή των διωγμών, όπου Θεός και Καίσαρας δε στέκονται μόνο απέναντι, αλλά ο δεύτερος διεκδικεί ρόλο θρησκευτικό. Παρά ταύτα, συνιστάται στα μέλη της κοινότητας να υποτάσσονται στις εξουσίες, με την προϋπόθεση ότι αυτές δε στρέφονται κατά του Θεού. Το τελευταίο ενδεχόμενο είναι και η βασική αιτία για τους διωγμούς που υφίσταται η κοινότητα και τα μέλη της.

Με το πέρασμα, ωστόσο, του χρόνου και την επερχόμενη και αυξανόμενη εκκοσμίκευση του θρησκευτικού χώρου, η οποία προκύπτει από την ανταπόκριση στις προκλήσεις του ανίερου του κόσμου, παρατηρείται μεταξύ άλλων αλλοιώσεων και επιλογών συχνά η κρατικοποίηση της θρησκείας, που επιφέρει αφενός την παύση των διωγμών και αφετέρου την ετοιμότητα της θρησκείας να συμπαρίσταται στο έργο του κράτους, εξαγιάζοντας τα πολιτικά πεπραγμένα, δανειζόμενη ταυτόχρονα από τον πολιτικό και κρατικό χώρο - εκτός των άλλων - και τρόπους κατανόησης και άσκησης των δικών της θρησκευτικών συμπεριφορών. Νομικά δε, καθίσταται η επίσημη θρησκεία του κράτους, με τις άλλες θρησκείες να τίθενται έμμεσα ή άμεσα υπό διωγμό.

Τα πράγματα, μάλιστα, αλλάζουν στα νεότερα χρόνια, στο όνομα της διεθνούς νομικής κατοχύρωσης της ανεξιθρησκίας και της θρησκευτικής ελευθερίας, με αποτέλεσμα όλες οι ετερόδοξες ή και αλλόδοξες - ως προς την επίσημη - θρησκευτικές κοινότητες να διεκδικούν την ίση και ίδια μεταχείριση στους πολιτικούς χώρους που αναπτύσσονται και δραστηριοποιούνται, με την προϋπόθεση βέβαια ότι έχουν δώσει τα διαπιστευτήριά τους και διαθέτουν τη σχετική υπαρκτική νομιμοποίησή τους. Αυτό είναι, με λίγα λόγια, το γενικό πλαίσιο διαμόρφωσης και νομιμοποίησης των θρησκευτικών κοινοτήτων.

Σήμερα, σε μια συγκεκριμένη επικράτεια, υπάρχουν βασικά τρεις μορφές θρησκευτικών κοινοτήτων: οι ομόδοξες, οι ετερόδοξες και οι αλλόδοξες. Οι πρώτες εκφράζουν την πλειοψηφική, ας πούμε, ορθόδοξη θρησκευτικότητα. Οι δεύτερες είναι καρπός της διάσπασης του ενιαίου θρησκευτικού χώρου - στο δικό μας το χώρο μιλάμε για ορθόδοξους προτεστάντες και καθολικούς - με τους ορθοδόξους να αποτελούν την πλειονότητα και τις λοιπές να είναι μειονότητες. Ενώ, οι τρίτες, οι θρησκευτικές μειονότητες, συνιστούν κομμάτια άλλων θρησκειών, που με κάποιο τρόπο και για κάποιους λόγους βρέθηκαν στην επικράτεια και κατατάσσονται στις θρησκευτικές μειονότητες.

Συχνά, η θρησκευτική πλειονότητα διεκδικεί να έχει προνομιακή θέση έναντι του Συντάγματος και του κράτους, με τις θρησκευτικές μειονότητες να διαμαρτύρονται και να διεκδικούν ίση μεταχείριση. Κάτω απ' αυτή την πίεση, καθιερώνεται η έννοια της ανοχής, εξ' ου και η ανεξιθρησκία, δυσκολότερα καθιερώνεται η ανάγκη σεβασμού της θρησκευτικής

ελευθερίας, δηλαδή αν έχεις την εξουσία να μη σέβεσαι δεν το σέβεσαι, μόνο αν αναγκάζεσαι σέβεσαι. Σ' αυτή τη συνάφεια και ανάλογα με τα θρησκευτικά ήθη, μπορούμε να δούμε τις θρησκευτικές κοινότητες είτε να συνεργάζονται μεταξύ τους σε θέματα γενικότερου ενδιαφέροντος είτε να συγκρούονται επιμένοντας περισσότερο στις διαφορές και επενδύοντας κυρίως σε θέματα γοήτρου και θρησκευτικής υπεροχής.

Με αυτές τις γενικές παρατηρήσεις, περαιώνω την προσφώνησή μου, επιθυμώ να συγχαρώ εκθύμως τους διοργανωτές μεταπτυχιακούς φοιτητές μας για την ιδέα να στήσουν αυτό το συνέδριο, δείγμα της θέλησής τους για βαθύτερη και εκτενέστερη γνώση του γνωστικού χώρου του Κανονικού Δικαίου και να ευχηθώ κάθε δυνατή επιτυχία στους στόχους τους.

Σας ευχαριστώ.

ΠΡΟΛΑΛΙΑ: ΕΝΑ «ΤΑΞΙΔΙ ΣΤΗ ΓΑΛΙΛΑΙΑ» ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΩΝ-ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΩΝ ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ ΤΟΝ 20ο ΑΙΩΝΑ

του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., Καθηγητή Σωτήριου Δεσπότη

Αγαπητές και αγαπητοί συνάδελφοι, Θα ήθελα ως Προλαλιά αυτού του Συνεδρίου, να κάνω μια ιστορική αναδρομή του πλαισίου εντός του οποίου η Χριστιανική Εκκλησία συνομίλησε με άλλες θρησκευτικές Κοινότητες. Έτσι θα φανούν και το υπόβαθρο και οι προοπτικές της θεματικής του Συνεδρίου, το οποίο διοργανώνεται ως εκδήλωση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος *Θεολογία και Κοινωνία* ενός Τμήματος που φέρει τον τίτλο *Κοινωνική Θεολογία και Θρησκειολογία* (όπως μόλις αποφασίστηκε από τις πανεπιστημιακές αρχές ενώ αναμένεται και η επικύρωση της Πολιτείας):

1. Εναν αιώνα σχεδόν μετά τη μικρασιατική Καταστροφή, την οποία διαδέχθηκε η οικονομική Κρίση του 1930, η Ελλάδα γίνεται και πάλι χώρος υποδοχής χιλιάδων μεταναστών από την Ανατολή ενώ σηκώνει ήδη στις πλάτες της την πολυεπίπεδη Κρίση που εγκαινιάστηκε το 2009. Είναι χαρακτηριστική η εικόνα *τέως* Μικρασιάτες πρόσφυγες στα νησιά να «αγκαλιάζουν» και να θάλπουν *νυν* μετανάστες. Τότε (1922) η «προσφυγιά» / ανταλλαγή πληθυσμών έγινε παράγων προόδου της Ελλάδος. Ταυτόχρονα, όμως, έγινε και αφορμή ομογενοποίησης του ελλαδικού πληθυσμού καθώς επί αρκετές δεκαετίες ήταν άπαντες ορθόδοξοι και μάλιστα πιστοί στις παραδόσεις έστω κι αν υποστήριζαν κατεξοχήν αριστερά κινήματα. Χαρακτηριστικό ήταν και το σύνθημα «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών» της Δικτατορίας σε συνδυασμό με τον φοίνικα που αναγεννάται από τις στάχτες του. Πλέον όσοι καταφθάνουν στα νησιά είναι κατεξοχήν Μουσουλμάνοι χωρίς να είναι σαφές σε ποιες ακριβώς «αιρέσεις» του Ισλάμ ανήκουν. Βεβαίως ήδη τη δεκαετία του 90, όταν άνοιξαν τα σύνορα με την Αλβανία, «κατέβηκαν» αρκετοί «αλλοδαποί» οι οποίοι όμως στην πλειονότητά τους ως «Βορειοηπειρώτες» βαπτίστηκαν.
2. Σε κάθε περίπτωση η Ελλάδα από τη «φύση» - γεωγραφία της λειτουργούσε ως γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης έχοντας αρχαία παράδοση στη φιλοξενία, τον «προάγγελο» της χριστιανικής αγάπης. Πλέον προσφέρει στους ερευνητές αρκετά «πεδία» με χαρακτηριστική ποικιλία θρησκευτικών ταυτοτήτων, τα οποία μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο γόνιμης έρευνας. Τέτοια (πεδία), όπου κατεξοχήν συναναστρέφονται άνθρωποι ποικίλων ταυτοτήτων, είναι ο χώρος φιλοξενίας μεταναστών, η σχολική τάξη[1], η εταιρεία (όπου ανήκει και η ναυτιλία)[2], το «δωμάτιο» του νοσοκομείου. Εκεί, όπως πλέον και στο Διαδίκτυο, διασταυρώνονται οι θρησκευτικές ταυτότητες ενίοτε με ένταση αφού (α) οι εξ Ανατολής ορμώμενοι, καθορίζουν όλες τις πτυχές του βίου τους επί τη

---

[1] http://blogs.auth.gr/athastog/epikairothta, http://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL170

[2] http://www.indeepanalysis.gr/naytilia/h-gnwsh-kai-h-taytothta-ws-dynamiko-ergaleio-ths-hgesias-h-periptwsh-ths-naytilias και http://www.indeepanalysis.gr/naytilia/diacheirish-diethnwn-emporikwn-porwn-sth-naytiliakh-agora

βάσει του θρησκευτικού «πιστεύω» ενώ (β) στους περισσότερους από τους προαναφερθέντες χώρους βιώνουν τη «διάβαση» - το πέρασμα σε ένα νέο «παράδειγμα» ζωής, που δοκιμάζει και την παραδεδομένη σχέση τους με το θείο. Οι χώροι φιλοξενίας (Hotspots) π.χ. επίσης αποτελούν οριακό πεδίο αλλαγής σελίδας στη ζωή μιας οικογένειας ευρισκόμενης «εν εξόδω» μετά από έναν ξεριζωμό. Η είσοδος στο Δημοτικό και Γυμνάσιο για κάθε παιδί συνδέεται με περάσματα σε νέους κόσμους, όπου ανατροφοδοτείται η έννοια «πατέρας» - «θεός». Το «κρεβάτι του πόνου» αναγνωρίζεται από πολλές θρησκείες ως «επίσκεψη του Θεού». Συνεπώς το μεγάλο ερώτημα και στην Ελλάδα είναι πλέον το εξής: Μπορεί άραγε η θρησκευτική ποικιλομορφία να λειτουργήσει γόνιμα στη συνύπαρξη και προαγωγή ενός κοινού στόχου;

3. Ο δυτικός κόσμος, έστω κι αν βιώνει επί δεκαετίες την πολυπολιτισμικότητα, καθώς έγινε χώρος υποδοχής μεταναστών πολύ νωρίτερα από την Ελλάδα και γενικότερα την Ανατολή, δεν έχει αναπτύξει τη *διαπολιτισμικότητα (την «επιτέλεση»).* Ήδη τη δεκαετία του 60[3] υποδέχθηκε μετανάστες από τις πρώην αποικίες της στην Αφρική, την Ελλάδα και την Τουρκία. Σύμφωνα με τον Ι. Παχουνδάκη[4], αρχικά εφαρμόσθηκε *(α)* το αφομοιωτικό μοντέλο μέσω της μονοπολιτισμικής και μονογλωσσικής διδασκαλίας του εθνικού κράτους. Η μητρική γλώσσα είναι ιδιωτική υπόθεση των αλλοδαπών. *(β)* Στο β' μισό της δεκαετίας του 60 (και ενώ η Ευρώπη σήκωνε στις πλάτες της το άγος του Ολοκαυτώματος- «Σόαχ») εμφανίσθηκε το μοντέλο της ενσωμάτωσης: η παράδοση της μεταναστευτικής ομάδας γίνεται τμήμα της νέας εθνικής ταυτότητας ενώ και η πολιτισμική ετερότητα γίνεται αποδεκτή αν δεν θέτει σε κίνδυνο τις πολιτισμικές αρχές της κοινωνίας υποδοχής. Αυτό συνεπάγεται ανεκτικότητα στη θρησκεία, τα ήθη – έθιμα – ενδυμασία - μουσική. Τέτοια στοιχεία εισάγονται και στα προγράμματα σπουδών. *(γ)* Τη δεκαετία του 70 πρώτα στις ΗΠΑ εφαρμόσθηκε το πολυπολιτισμικό μοντέλο αφού ο εθνικός διαχωρισμός συνέχισε να αναπαράγεται. Η κριτική εστιάζεται στο εάν όντως επιτυγχάνεται κοινωνικοποίηση των πολιτών σε έναν κοινό πολιτισμό και εάν όντως η υπερβολική εστίαση στο πολιτισμικό επίπεδο τελικά παραβλέπει τα πραγματικά αίτια του ρατσισμού στις θεσμικές δομές. Εσχάτως υποστηρίχθηκε *(δ)* η διαπολιτισμική προσέγγιση αντί της πολυπολιτισμικής. Μετά τα τρομοκρατικά χτυπήματα στην «πόλη του φωτός» - το Παρίσι (σύμβολο του άθεου/ ουδετερόθρησκου κράτους και των ευρωπαϊκών αξιών της δημοκρατίας-ισονομίας[5]) και το Βερολίνο, το θέμα του πώς αντιμετωπίζουμε στην Ευρώπη το φαινόμενο θρησκεία από ιδιωτική υπόθεση έγινε δημόσια και μάλιστα κορυφαία προτεραιότητα στην ατζέντα της Παιδείας και του Μάνατζμεντ.

[3] Η αφαίμαξη της Ελλάδος με προσανατολισμό, όμως, την Αμερική τοποθετείται στις αρχές του 20ου αι. εξ αφορμής του σταφιδικού ζητήματος.
[4] Ι. Παχουνδάκης, *Διαχείριση της Πολιτισμικής και Θρησκευτικής Ετερότητας Βασικά Κείμενα Μελέτης*, Αθήνα 2014, 35-40.
[5] Η εθνική σημαία της Γαλλίας είναι τρίχρωμη και αποτελείται από τρεις κάθετες λωρίδες χρώματος μπλε, άσπρου και κόκκινου. Είναι γνωστή ως Τρικολόρε. Το μπλε και το λευκό συμβολίζουν την ελευθερία, την ισότητα, και την αδελφοσύνη, τα ιδανικά δηλαδή της Γαλλικής Επανάστασης. Το κόκκινο και το μπλε είναι τα χρώματα της γαλλικής πρωτεύουσας ενώ το λευκό είναι το χρώμα του Οίκου των Βουρβόνων. http://www.periergos.gr/erotiseis/ti-symbolizei-i-simaia-tis-gallias

4. Βεβαίως στη διαπολιτισμικότητα δεν βοηθά ο μέχρι πρότινος εξοστρακισμός της θρησκευτικής ταυτότητας από την ίδια την Ευρώπη ακόμα από το Σύνταγμα αυτής. Πώς μπορεί άραγε να υπάρξει ουσιαστικός διάλογος με τον «άλλον» όταν δεν έχει ο συνομιλητής επίγνωση της δικής του ταυτότητας-ετεροπροσωπίας; Δεν είναι δυνατόν να αποσιωπάται το γεγονός ότι στο «αίμα» της όντως γηραιάς Ηπείρου (η οποία κατά τη μυθολογία «γεννήθηκε» στην Κρήτη), τρέχει επί μία χιλιετηρίδα ο Χριστιανισμός παρά το γεγονός ότι στη Δυτική Ευρώπη μετά τους Θρησκευτικούς Πολέμους η πίστη έγινε ιδιωτική υπόθεση και δη του σαββατοκύριακου. Σημειωτέον ότι η ίδια η σημαία της Ευρώπης, που σχεδίασε ο ζωγράφος από το Στρασβούργο, Αρζέν Χέιτζ, έχει ως έμπνευσή της στη Γυναίκα της Αποκάλυψης του Ιωάννη. Μία επίσκεψη σε ένα Μουσείο της Ευρώπης αποδεικνύει την επιρροή του Χριστιανισμού, χωρίς τον οποίο δεν νοείται ούτε η επιστημονική έρευνα και «πρόοδος» ούτε και η ίδια η αθεΐα της Δύσης.
5. Επιπλέον ο γόνιμος διάλογος (*συζήτηση*), εκτός από ταυτότητα, προϋποθέτει και βαθιά γνώση σε τι συνίσταται η ουσία της πίστης εκάστου και τι αποτέλεσε μεταγενέστερη παράδοση. Αν θέλει κάποιος να γνωρίσει τον αληθινό Χριστιανισμό, πρέπει ίσως να τον απαλλάξει από τα αυτοκρατορικά ενδύματα (που μέχρι σήμερα φορά ο επίσκοπος ως «δεσπότης») και να εξετάσει πότε και πώς εκείνος (ο Χριστιανισμός) «γεννήθηκε» σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, από ποια ρεύματα επηρεάστηκε (π.χ. Ιουδαϊσμός) και τι καινό πρόσφερε στην ανθρωπότητα ώστε να διαδοθεί «στα πέρατα της γης». «Οι μακροχρόνιοι αγώνες […] που διεξήγαγε η χριστιανοσύνη εναντίον του ισλαμικού επεκτατισμού έγιναν αιτία για τη διαμόρφωση μιας αρνητικής εκ μέρους του χριστιανισμού κατανόησης του Ισλάμ όσο και γενικότερα των μη χριστιανικών θρησκειών»[6].
6. Στον θεολογικό και ιδιαίτερα τον ευαγγελικό χώρο, μέχρι τη δεκαετία του 70[7], υπήρχε μια στάση απόλυτα αρνητική έναντι των άλλων θρησκειών, ένεκα της διαλεκτικής θεολογίας του Μπαρθ (Υπόμνημα στην *Προς Ρωμαίους* [1922] & παρ. 17 *Εκκλησιαστικής Δογματικής* [1938]): «Η θρησκεία είναι απιστία, είναι κατεξοχήν το γεγονός του ανθρώπου χωρίς Θεό», καθώς σε αυτή ο άνθρωπος μιλά χωρίς να υπακούει τον Θεό. Συνιστά την μόνιμη προσπάθεια να αυτοδικαιωθεί και να αυτοαγιαστεί. Αυτή η απόρριψη «περιλαμβάνει και τον Χριστιανισμό νοούμενο ως θρησκεία, δηλ. τον Χριστιανισμό ως ανθρώπινη εκδήλωση και ιστορικό φαινόμενο». Παρόμοιες απόψεις αναβίωσαν και στην καθ' ημάς Ανατολή στα τέλη της προηγούμενης χιλιετηρίδας.
7. Ακολούθως στον Ρωμαιοκαθολικό κόσμο ο Ντανιελού στο «Μυστήριο της σωτηρίας των Εθνών» (1946), θεώρησε ότι οι μη χριστιανικές θρησκείες δεν είναι εμπόδια προς γκρέμισμα, αλλά πρόδρομοι του Ευαγγελίου που υπηρετούν το παιδαγωγικό σχέδιο του Θεού. Η ιεραποστολή είναι συνεχής ενσάρκωση (που αναζητά σημεία σύνδεσης με τις άλλες θρησκείες για να επιβιώσουν) και λύτρωση (από στοιχεία που πρέπει να πεθάνουν). Η σχέση με τις άλλες θρησκείες είναι ιστορική (ένεκα της συνέχειας) και ταυτόχρονα δραματική (ένεκα της ασυνέχειας). Το Ευαγγέλιο ενσαρκώνεται στους πολιτισμούς αλλά μεταμορφώνοντάς τους. Ενώ ξεκινά η Β' Βατικάνεια Σύνοδος, ο

[6] R. Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*, (Μτφρ. Π. Υφαντής-επιμέλεια Χ. Τουτούνα), Αθήνα 2002, 633.
[7] Η ιστορία της σχέσης Χριστιανισμού και Θρησκειών οφείλεται στο ανωτέρω έργο του Gibellini.

Ράνερ (1961-2) ομιλεί περί «ανωνύμων χριστιανών»: η θεία Χάρις μπορεί να αγκαλιάσει και ανθρώπους εκτός Εκκλησίας στον δικό τους χωρόχρονο, όχι σε αντίθεση προς τις θρησκείες αλλά *μέσα στα όρια και διαμέσου* των θρησκειών. Για τον Σλέτε (*Οι θρησκείες ως αντικείμενο της θεολογίας* [1963]), κάποιος μελετά την ιστορία είτε ως ιστορία της σωτηρίας (από την οπτική της αδυναμίας του ανθρώπου) είτε ως ιστορία της θεοφάνειας (από την οπτική της ενεργού παρουσίας του Αγνώστου στη διαπλοκή των ιστορικών γεγονότων). Σταθμό στη σχέση δυτικού Χριστιανισμού και θρησκειών αποτελεί η Β' Βατικανή Σύνοδος με τη διακήρυξη Nostra Aetate (1963).

8. Συνοπτικά σύμφωνα με τον Αρχιεπίσκοπο Αλβανίας Αναστάσιο, οι «διάφορες Χριστιανικές αντιλήψεις για τις άλλες Θρησκείες» πού έχουν διατυπωθεί στην Ιστορία και επαναλαμβάνονται εν πολλοίς και σήμερα, είναι βασικά έξι: Πρώτον, οι θρησκείες είναι έργο του διαβόλου και κανένα στοιχείο απ' αυτές δεν μπορεί να έχει θέση στην χριστιανική Εκκλησία. Δεύτερον, οι θρησκείες αποτελούν μορφώματα της διεφθαρμένης φύσης του άνθρωπου και της απιστίας του. Τρίτον, ο άνθρωπος δεν είναι εντελώς ανίκανος να ατενίσει το μυστήριον του Θεού, πάντοτε είχε την έφεση προς Αυτόν και μερική γνώση του Θεού. Τέταρτον, ο Θεός δεν εγκατέλειψε τους διαφόρους λαούς χωρίς ακτίνες της αποκαλύψεώς του. Σ' όλες τις υπάρχουσες θρησκείες υπάρχουν σημεία της θείας Χάριτος. Πέμπτον, η ιστορία των θρησκειών αποτελεί προπαρασκευή για τον Χριστιανισμό, που είναι η ολοκλήρωση και η τελειοποίηση της θρησκευτικής ζωής. Και έκτον, ο χριστιανισμός δεν έχει την αποκλειστικότητα της αλήθειας, αλλά απλά είναι πρωτότοκος μεταξύ αδελφών θρησκευμάτων»[8].

9. Ταυτόχρονα διαμορφώθηκαν οι εξής «χριστολογικές» στάσεις[9]: (α) Ο Χριστός εναντίον των θρησκειών (εκκλησιοκεντρισμός): η Εκκλησία ο μοναδικός και αποκλειστικός μεσίτης της σωτηρίας (αποκλειστική μοναδικότητα του Χριστού). (β) Ο Χριστός εντός των θρησκειών (χριστοκεντρισμός): μπορεί να υπάρξει σωτηρία πέρα από την πίστη στον Χριστό αλλά πάντα δυνάμει του ιδρυτή της σωτηρίας (άποψη Ντανιελού περί της εν Χριστώ ολοκλήρωσης των θρησκειών και η άποψη Ράνερ περί ανωνύμων Χριστιανών). Ο Χριστός είτε ως θεμέλιο είτε ως κανόνας. (μοναδικότητα που εμπερικλείει τις άλλες θρησκείες) (γ) Ο Χριστός υπεράνω των θρησκειών ή / και «ο Χριστός με τις θρησκείες» (θεοκεντρισμός – σχετικοποιημένη μοναδικότητα του Χριστού [πλουραλισμός]): Πυρήνας της σωτηρίας η σωστική αγάπη του Θεού που ενεργεί αδιάκοπα στον κόσμο. Σε αυτή την περίπτωση ζητούμενο είναι να συντελεστεί και μια «Κοπερνίκεια επανάσταση» σε σχέση με τη θέση που κατέχει στην οικουμένη των θρησκειών η δική ΜΟΥ θρησκεία. Έτσι καταρτίζεται ένας νέος χάρτης των θρησκειών όπου όλες οι θρησκείες οδηγούν στο κέντρο: «τα μονοπάτια αυτά ενοποιούνται όσο πλησιάζουν στην κορυφή καθώς σε ένα συγκεκριμένο ύψος δεν υπάρχουν πλέον χάσματα μεταξύ τους» (ποικιλία θρησκειών // διαφορετικότητα των γλωσσών που αρθρώνουν το μυστήριο). Ο

[8] Various Christian Approaches to the Other Religions, A Historical Outline. Athens 1971. Η παραπομπή ελήφθη από π. Ε. Κλάψη, Ο Διαθρησκειακός Διάλογος και η Παγκόσμια Σωτηρία, *Θεολογία* 84 (2013) 81-104, εδώ 187 [Προσφέρεται δωρεάν στο Διαδίκτυο]. Σε αυτό το άρθρο καταγράφεται και η άποψη του Μ. Φαράντου και άλλων περί Εκκλησίας αποτελουμένης εκ δύο κύκλων: του ευρύτερου , του καθολικού, του οικουμενικού και του ειδικότερου: των πιστών (σελ. 92-93).

[9] Προέρχονται από Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*. 640-644.

Θεός συναντάται στο πρόσωπο του Ιησού αλλά όχι μόνο σε αυτό. Ο Ιησούς είναι «πλήρης Θεός» αλλά όχι πληρότητα του Θεού». Ισως ως *(δ)* να σημειωθεί και ένας πνευματοκεντρισμός, ο οποίος θέλει το Πνεύμα να πνέει όπου θέλει και όπως θέλει.

10. Εσχάτως μεγάλη διάδοση βιώνουν οι απόψεις του Χανς Κίνγκ, ο οποίος αφού αμφισβήτησε το Αλάθητο (όχι μόνον του πάπα αλλά και των διατυπώσεων της Βίβλου και των Οικουμενικών Συνόδων) εισήγαγε μια «οικουμενική θεολογία των θρησκειών» ικανή να υπηρετήσει μια «οικουμενική θεολογία για την ειρήνη». Αυτή απορρίπτει, πέρα από τον αθεϊσμό και το σχετικισμό, την αποκλειστικότητα (exclusivismo) όσο και την άποψη ότι σε κάθε θρησκεία περιλαμβάνονται οι άλλες (inclusivismo). Από ηθική-θρησκευτική άποψη μπορούν να αναγνωριστούν πολλές θρησκείες. Από υπαρξιακή όμως για τον χριστιανό μόνο ο χριστιανισμός είναι αληθής. Εφόσον οι θρησκείες υπηρετούν το πρέπει να προχωρήσουμε όχι σε μια ενοποιό θρησκεία αλλά προς την κατεύθυνση μιας δημιουργικής θεολογίας της ειρήνης μεταξύ των θρησκειών και των λαών. «Δεν επιτυγχάνεται ειρήνη στις κοινωνίες χωρίς την ειρήνη των θρησκειών και δεν επιτυγχάνεται ειρήνη των θρησκειών χωρίς διάλογο των θρησκειών». Εγώ θα πρόσθετα και «αυτοκριτική των θρησκειών».

11. Με το «Μάθημα των Θρησκευτικών»[10], το οποίο απασχολεί με ιδιαίτερη ένταση την ελλαδική κοινωνία, συνέβησαν τα εξής: α. ομολογιακή προσέγγιση (confessional Approach), μοντέλο στο οποίο η διαδικασία της μάθησης εστιάζεται *μέσα στο πλαίσιο της θρησκείας* (learning *in religion*)· –θέτει ως κύριο στόχο την εκμάθηση της θρησκείας και την καλλιέργεια της θρησκευτικής ζωής των μαθητών. β. με το μάθημα που πληροφορεί *για τη θρησκεία* (religionskundlicher Religionsunterricht) και άρα με το μοντέλο που επικεντρώνεται αποκλειστικά και μόνο στη «μάθηση για τη θρησκεία» (learning *about religion religious literacy* [θρησκευτικό εγγραμματισμό])· γ. την πολυθρησκευτική προσέγγιση (multifaith-Approach), και μάλιστα με το μοντέλο στο οποίο οι μαθητές μαθαίνουν *από τη θρησκεία* (learning *from religion*) αλλά και *μέσω της θρησκείας* (learning *through religion*). δυνατότητες νοηματοδότησης της ζωής. Η ειδοποιός διαφορά - το ιδιαίτερο στοιχείο που το χαρακτηρίζει είναι το εξής: Το θρησκευτικό φαινόμενο ως αντικείμενο διδασκαλίας εξετάζεται *από την οπτική γωνία μίας ορισμένης, συγκεκριμένης θρησκευτικής παράδοσης*· αυτό το μοντέλο προτάσσει τη συγκεκριμένη επιλογή, επειδή ως σημείο αφετηρίας την ερμηνευτικής φύσεως προϋποθέτει ότι ως ανθρώπινες υπάρξεις γεννιόμαστε και αναπτυσσόμαστε σε έναν συγκεκριμένο τόπο και σ' έναν συγκεκριμένο χρόνο, έχοντας δεθεί με αυτές τις παραμέτρους (Σημ. τ. Μετ.: *και έχοντας διαμορφώσει έναν τρόπο ερμηνείας της πραγματικότητας, ο οποίος συνδέεται άμεσα με τον τόπο και τον χρόνο αυτόν, δηλ. με τη βιογραφία του καθενός και τις προσωπικές του εμπειρίες*). Συνεπώς δεν μπορούμε

[10] Πρβλ. την Εισήγηση της Μ. Σάμπεκ, *Για ποιον λόγο οι μετανεωτερικές κοινωνίες δεν μπορούν να αρνηθούν το Μάθημα των Θρησκευτικών – Θρησκειοπαιδαγωγική θεώρηση και παραδείγματα* στο
ΣΑΜΠΕΚ-ΣΤΟΓΙΑΝΝΙΔΗΣ, ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ
https://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL170

να διαθέτουμε ένα σημείο αναφοράς εκτός της ιστορίας, το οποίο θα μας επέτρεπε να εξετάσουμε ως ανεξάρτητοι και αντικειμενικοί παρατηρητές το θρησκευτικό φαινόμενο.

Όπως γνωρίζετε, θεραπεύω το γνωστικό αντικείμενο της Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης. Η Αγία Γραφή είναι σχολείο πλουραλισμού καθώς διαμορφώθηκε σε ένα μεγάλο βαθμό από κοινότητες που αποτελούσαν «μειονότητες» και έχει τα εξής χαρακτηριστικά:

1. Είναι ένα πολυφωνικό έργο: βασικές διακηρύξεις του (όπως η Δημιουργία, ο Δεκάλογος, η Κυριακή Προσευχή, τα ιδρυτικά λόγια της θείας Ευχαριστίας, τα «απομνημονεύματα» των αποστόλων) απαντούν σε περισσότερες από μία διατυπώσεις. Υπό μία έννοια η πολυγλωσσία της Βαβέλ δύναται να βιωθεί ως ευλογία και ως οντολογική συμφωνία όταν δοξάζεται ο αληθινός Θεός όχι μαζικά όπως συμβαίνει στα ολοκληρωτικά καθεστώτα αλλά στη «γλώσσα» εκάστου όντος.
2. Είναι ένα αντιφωνικό έργο. Σε αντίθεση προς τον διαρκή επιτακτικό μονόλογο του Κορανίου και το απάνθισμα κυριακών λογίων σε ομώνυμα απόκρυφα Ευαγγέλια, η Α.Γ. προ(σ)καλεί ποικιλοτρόπως σε διάλογο καθώς ο ίδιος ο τριαδικός Θεός μέσω της συζήτησης δημιουργεί ένα «*απέναντι*» κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν δική Του. Σε αυτήν (την Α.Γ.) περιέχονται περικοπές με άμεσο διάλογο ενώ στην καρδιά της Βίβλου ο Λόγος προσλαμβάνει δημιουργικά τη σάρκα του κόσμου. Σε αυτήν τη συνήχηση ακούγονται καθάριες οι φωνές κατεξοχήν των περιθωριοποιημένων: των στείρων γυναικών, των σκλάβων, των παιδιών στο καμίνι. Επίσης αντιλαλούν οι κραυγές διαμαρτυρίας προς τον Θεό για τη αδικία που φαίνεται να θριαμβεύει, όπως και η σκληρή κριτική απέναντι στις θρησκευτικές εκδηλώσεις που δεν συνοδεύονται από συμπόνια. Δεν απουσιάζουν και στιγμιότυπα έντονης διαφωνίας μεταξύ των πρωταγωνιστών (όπως η επίπληξη του Πέτρου από τον Π. στο *Γαλάτας* 2)[11].
3. Ούτως ή άλλως ο άνθρωπος στη Βίβλο είναι προϊόν διαλόγου της τριαδικής Θεότητος (Γέν. 1, 26: *καὶ εἶπεν ὁ Θεός: «Ποιήσωμεν* (πληθυντικός αριθμός) *ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν»)* κατασκευασμένο για διάλογο (Γέν. 1, 27: *Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον/ κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν/ ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς)* όπως διακρίνεται και από τη σωματοδομή του (πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί Κατασκευής του Ανθρώπου*[12]): «Η γλωσσική ευθύνη της θεολογίας δοκιμάστηκε σκληρά σε αυτήν την εποχή που ο Ebelling αποκαλεί «εποχή του αθεϊσμού». Κατά βάθος, «το στοιχειωδέστερο χρέος μιας ερμηνευτικής θεολογίας», έτσι τελειώνει τα συμπεράσματά του στη μελέτη *Ερμηνευτική θεολογία;* του 1965, «είναι να επαληθεύσει τη λέξη "Θεός" στις θεμελιώδεις καταστάσεις του ανθρώπου».[67] Ο άνθρωπος είναι ον προικισμένο με γλώσσα, γεγονός που δείχνει ότι δεν είναι αυτάρκης. Ο άνθρωπος μιλά γιατί από άλλους δέχθηκε τη γλώσσα και όταν μιλά, μιλά σε άλλους. Ο άνθρωπος λοιπόν δεν είναι κύριος

[11] Πρβλ. Β. Ηλ. Σταθόκωστα (επιμ.), *Το Διάταγμα Ανεξιθρησκείας του 313 μ.Χ. και το Αίτημα του 21ου αι. για Καταλλαγή. Ο Ρόλος της Αγίας Γραφής στην Ειρηνική Συμβίωση των Ετεροτήτων*, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρία 2014. Ιερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας, *ΙΑ' Παύλεια. Ξενοφοβία και Φιλαδελφία κατά τον Απόστολο Παύλο* (26-28 Ιουνίου 2008) με θέμα «Ξενοφοβία και φιλαδελφία κατά τον απόστολο Παύλο».

[12] http://www.faneromenihol.gr/index.php/paterika-keimena/4819-grigoriou-nyssis-peri-kataskev-s-tou-nthropou

του εαυτού του, πράγμα που αποκαλύπτεται στη γλώσσα. Εφόσον είναι ικανός να μιλά, βρίσκεται ενταγμένος σε μια πραγματικότητα που τον υπερβαίνει. Και η λέξη «θεός» εκφράζει αυτήν τη βαθιά και υπερβατική διάσταση της πραγματικότητας. Είναι η άποψη που ο Ebeling ανέπτυξε στα χρόνια της έντονης διαμάχης γύρω από το θάνατο του θεού»[13].

Εύχομαι η γόνιμη *συζήτηση*, η οποία θα αναπτυχθεί στο πλαίσιο αυτού του Συνεδρίου, να «μεταφραστεί» σε συγκεκριμένες δράσεις ώστε να επέλθει η καταλλαγή τόσο σε προσωπικό όσο και κοινωνικό επίπεδο. Σύμφωνα με τον Δ. Ούλη[14], «ο Θεός πέθανε, καθώς είπε ο Νίτσε, πλην όμως όχι αφ' εαυτού του· πέθανε με τους τελευταίους μάρτυρες της Βασιλείας του Θεού και συνεπώς, θα αναστηθεί όταν οι μάρτυρες επιστρέψουν δυναμικά στο ιστορικό προσκήνιο δίνοντας ξανά τη μαρτυρία της ελπίδας για τη Βασιλεία του Θεού».

---

[13] Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*, 95.
[14] Δημητρίου Ούλη, Dan Brown: Illuminati και Κώδικας Da Vinci, *Θρησκειολογία* 6-7 (2005) 151-177, εδώ 175.



Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).



ΣΥΝΕΔΡΙΑ Α΄
«ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΒΑΛΣΑΜΩΝ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΒΑΛΣΑΜΩΝ»

Προεδρία: Καλλιόπη (Κέλλυ) Μπουρδάρα,
Ομότιμη Καθηγήτρια της Νομικής Σχολής
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
τ. Υφυπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων,
τ. Υφυπουργός Πολιτισμού, Αντιδήμαρχος Αθηναίων

- Μητροπολίτης Νέας Ιωνίας και Φιλαδελφείας κ. Γαβριήλ, *Ο Θεολογικός Διάλογος της Ορθοδόξου Εκκλησίας με τις Προχαλκηδόνιες Αρχαίες Ανατολικές Εκκλησίες.*

- Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η δομή και οργάνωση των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων - Εκκλησιών συγκριτικά με άλλες "θρησκευτικές κοινότητες" στο πλαίσιο του ελληνορρωμαϊκού κόσμου του 1ου αι. μ.Χ. σύμφωνα με τις επιστολές του αποστόλου Παύλου και τις Πράξεις των Αποστόλων.*

- Στέφανος Μιχαλιός, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολλεγίου, *Το Προφητικό Γνώρισμα της Ηθικής Τάξης στον Εκκλησιαστικό Βίο του Πρώτου Αιώνα.*

- Κωνσταντίνος Ζάρρας, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Οι «νόμοι του Νώε»: Στοιχεία Ταλμουδικού οικουμενισμού και σύγχρονος διαθρησκειακός διάλογος.*

Ο ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΜΕ ΤΙΣ ΠΡΟΧΑΛΚΗΔΟΝΙΕΣ ΑΡΧΑΙΕΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΕΣ ΕΚΚΛΗΣΙΕΣ

▪ Μητροπολίτης Νέας Ιωνίας και Φιλαδελφείας κ. Γαβριήλ

Ὁ Θεολογικός Διάλογος τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας μέ τίς προχαλκηδόνιες ἤ ἀντιχαλκηδόνιες Ἀρχαίες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες ἔχει χαρακτηρισθῆ καί πράγματι εἶναι ὁ σημαντικότερος ἀπό ὅλους τούς ἄλλους Θεολογικούς Διαλόγους τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας μέ τίς ἄλλες χριστιανικές Ἐκκλησίες ἤ Ὁμολογίες στά πλαίσια τῆς σύγχρονης οἰκουμενικῆς κινήσεως γιά τήν ἑνότητα τῶν χριστιανῶν, ἤτοι μέ τήν *Ρωμαιοκαθολική*, τήν *Ἀγγλικανική* καί τήν *Παλαιοκαθολική Ἐκκλησία*, ὅπως ἐπίσης καί μέ τίς *Προτεσταντικές Ὁμολογίες* (Λουθηρανούς καί Μεταρρυθμισμένους ἤ Καλβινιστές). Εἶναι ὁ σημαντικότερος Θεολογικός Διάλογος, γιατί ἀναφέρεται σέ ἀποσχισθέντες ἀπό τό σῶμα τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καί ἔχει ἱστορικό βάθος δεκαέξι περίπου αἰώνων ὄχι μόνον μέ πολλές τραυματικές ἐμπειρίες ἀπό τίς ὀξύτατες περιοδικές θεολογικές ἀντιπαραθέσεις ἤ συγκρούσεις, ἀλλά καί μέ πολλές πρωτοβουλίες νηφάλιου ἐποικοδομητικοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου, ἔστω καί ἄν δέν προέκυψαν τά προσδοκώμενα καί ἐπιθυμητὰ ἀποτελέσματα. Εἶναι ὅμως ὁ σημαντικότερος σύγχρονος Θεολογικός Διάλογος, γιατί ὅλες σχεδόν οἱ προχαλκηδόνιες Ἀρχαίες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες (*Ἀρμενική, Κοπτική, Αἰθιοπική,* καί *Συροϊακοβιτική*) ἐπέζησαν ὑπό ἐχθρικά ἀλλόθρησκα καθεστῶτα, μαζί μέ τά δοκιμαζόμενα πρεσβυγενῆ ὀρθόδοξα πατριαρχεῖα τῆς Ἀνατολῆς (*Κων/πόλεως, Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καί Ἱεροσολύμων*) καί ἀντιμετώπιζαν πάντοτε μέ ἀμοιβαία καί ἀλληλέγγυα εὐαισθησία τίς ἀφόρητες πιέσεις ἤ καί ἀπερίγραπτες διώξεις, οἱ ὁποῖες ἀπείλησαν ὄχι μόνο τήν ἐπιβίωση, ἀλλά καί τήν ἴδια τήν ὑπόστασή τους.

Συνεπῶς, ἡ ὁποιαδήποτε στήριξη ἤ ὑποστήριξη δεινῶς καταπιεζομένων κατά τούς νεώτερους χρόνους Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν ἀπό τά νοσηρά φαινόμενα βιαίων ἐκφράσεων θρησκευτικῆς μισσαλοδοξίας ἤ καί θρησκειακοῦ ἀνταγωνισμοῦ πρέπει νά ἀναλογισθῆ καί τίς τραγικές συνέπειες γενικότερα γιά τήν ἐπιβίωση τοῦ Χριστιανισμοῦ στή Βόρεια Ἀφρική καί στή Μέση Ἀνατολή, ἀφοῦ τά νοσηρά φαινόμενα θρησκευτικῆς μισαλλοδοξίας δέν κάνουν διάκριση μεταξύ τῶν Ὀρθοδόξων καί τῶν μελῶν τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν. Ἀντιθέτως, ἄν ὑπάρξῃ ἡ ἄμεση καί διακριτική ὑποστήριξη γιά τήν ἀναγκαία προστασία τῆς θρησκευτικῆς τους ἐλευθερίας καί τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στήν Εὐρωπαϊκή Ενωση καί στούς Διεθνεῖς Ὀργανισμούς, τότε τά προκύπτοντα ὀφέλη εἶναι πολλά καί σημαντικά ὄχι μόνο γιά τούς δοκιμαζομένους ἀδελφούς χριστιανούς τῆς Βορείου Ἀφρικῆς καί τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, ἀλλά καί γιά τίς μελλοντικές προοπτικές τῶν πρεσβυγενῶν πατριαρχείων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας στίς πολύ σημαντικές αὐτές περιοχές. Οἱ προοπτικές αὐτές γίνονται σαφέστερες, ἄν συνεκτιμηθοῦν οἱ πραγματικές διαστάσεις τοῦ σώματος τόσο τῆς Κοπτικῆς (10 εκατομμύρια) καί τῆς Αἰθιοπικῆς Ἐκκλησίας (20 ἑκατομμύρια) στή Βόρεια Ἀφρική, ὅσο καί τῆς Συροϊακωβιτικῆς (3 ἑκατομμύρια) καί τῆς Ἀρμενικῆς (7 ἑκατομμύρια) στή Μέση Ἀνατολή, οἱ ὁποῖες θά ἔδιναν μέ ἕναν ἐποικοδομητικό Θεολογικό Διάλογο μία νέα δυναμική στήν ἀκτινοβολία καί τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας σέ ὁλόκληρη τήν Ἀφρικανική ἤπειρο καί ἕνα πρόσθετο ἔρεισμα στά ὀρθόδοξα πρεσβυγενῆ πατριαρχεῖα τῆς Ἀνατολῆς.

Οἱ σκέψεις αὐτές ἀπορρέουν ἀπό τά ἐντυπωσιακά ἀποτελέσματα ὄχι μόνο τῶν παλαιῶν πρωτοβουλιῶν ἐποικοδομητικοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου κατά τήν βυζαντινή καί τήν μεταβυζαντινή περίοδο, ἀλλά καί τοῦ διεξαχθέντος σύγχρονου Θεολογικοῦ Διαλόγου κατά τίς δύο τελευταίες δεκαετίες τοῦ περασμένου αἰώνα. Υπό τό πνεῦμα αὐτό, ὁ μεγαλόπνοος Οἰκουμενικός πατριάρχης Ιωακεῖμ Γ' (1878-1884, 1901-1912) συνέδεσε στίς περίφημες Πατριαρχικές Εγκυκλίους του (1902, 1904) τίς πρωτοβουλίες του γιά τήν ἐνίσχυση τῶν διερχομένων σοβαρῶν ἐσωτερικῶν κρίσεων διορθοδόξων σχέσεων (*βουλγαρικό* καί *ἀντιοχειανό σχίσμα*) μέ τήν προώθηση τῆς ἰδέας τῶν διμερῶν Θεολογικῶν Διαλόγων τῆς Ὀρθοδόξου Εκκλησίας μέ τίς ἄλλες χριστιανικές Εκκλησίες ἤ Ὁμολογίες, δίνοντας μεγαλύτερη ἔμφαση καί προτεραιότητα στήν ἀναγκαιότητα τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μέ τίς προχαλκηδόνιες Ἀρχαίες Ἀνατολικές Εκκλησίες. Η πρόταση αὐτή ἔγινε προθύμως ἀποδεκτή ἀπό ὅλες τίς αὐτοκέφαλες Ὀρθόδοξες Εκκλησίες, παρά τίς ὀξύτατες ἀντιπαραθέσεις κατά τόν 19ο αιώνα γιά τά ἱερά προσκυνήματα τῶν Ἁγίων Τόπων, ἀλλ' οἱ δύο παγκόσμιοι πόλεμοι (1914-1918, 1939-1945) δέν ἐπέτρεψαν τήν πραγματοποίηση τῆς σημαντικῆς αὐτῆς προτάσεως.

Η σύνδεση λοιπόν τῶν προχαλκηδονίων Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Εκκλησιῶν ἀπό τό Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιῶν (Π.Σ.Ε. 1948) μέ τήν οἰκογένεια τῶν Ὀρθοδόξων Εκκλησιῶν ἄνοιξε νέες προοπτικές διεκκλησιαστικῶν σχέσεων, γι' αὐτό ἔγινε ἐπιτακτικότερη ἡ ἀνάγκη ὄχι μόνο γιά ἕνα ἐποικοδομητικό Θεολογικό Διάλογο, ἀλλά καί γιά τόν συντονισμό τῆς κοινῆς ἀποστολῆς τους στά πλαίσια τοῦ Π.Σ.Ε., ἡ Α' Πανορθόδοξη Διάσκεψη (Ρόδος, 1961) ἀποφάσισε ὁμοφώνως τήν προετοιμασία τοῦ ἐπισήμου Θεολογικοῦ Διαλόγου μέ τίς Ἀρχαίες Ἀνατολικές Εκκλησίες. Η ἀπόφαση αὐτή ἐνισχύθηκε μέ πρωτοβουλία τοῦ Συμβουλίου ἀπό τήν πολύ σημαντική θεολογική προσφορά τῶν ἐμπεριστατωμένων εἰσηγήσεων καί τῶν ἐποικοδομητικῶν πορισμάτων τῶν τεσσάρων ἀνεπισήμων Θεολογικῶν Διασκέψεων τῆς Aarhus (1964), του Bristol (1967), τῆς Γενεύης (1970) καί τῆς Addis Ababa (1971), οἱ ὁποῖες ἄνοιξαν πράγματι νέες θεολογικές προοπτικές ἐποικοδομητικοῦ Διαλόγου.

Η ἀξιοποίηση τῶν σημαντικῶν πορισμάτων τῶν ἀνεπισήμων αὐτῶν Διασκέψεων διευκόλυνε ὄχι μόνο τήν ὀρθή προετοιμασία τοῦ ἐπισήμου αὐτοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου, ἀλλά καί τήν ἐπίσπευση τῆς διάρκειας τῶν ἐργασιῶν τῆς συσταθείσας Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς γιά τήν διεξαγωγή του. Πρόεδρος τῆς *Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς* γιά τόν Διάλογο ὁρίσθηκε ὁ τότε Μητροπολίτης Μύρων καί μετέπειτα Εφέσου ἀείμνηστος Χρυσόστομος Κωνσταντινίδης, τόν ὁποῖο διαδέχθηκε, μετά τήν *Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη* (1986), ὁ ἀείμνηστος Μητροπολίτης Ελβετίας Δαμασκηνός Παπανδρέου, με Γραμματέα τόν καθηγητή Βλάσιο Φειδᾶ, ἡ πρώτη δέ συνέλευση τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς πραγματοποιήθηκε στη Γενεύη (10-15 Δεκ. 1985) γιά νά συζητηθοῦν τόσο τό θεματολόγιο «*πρός μίαν κοινήν Χριστολογίαν*», ὁσο καί ἡ μεθοδολογία τῶν ἐργασιῶν της[1]. Η σύγκληθεῖσα *Διορθόδοξη Προπαρασκευαστικη Ἐπιτροπή* γιά τήν προετοιμασία τῶν θεμάτων τῆς ἡμερησίας διατάξεως τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου (Σαμπεζύ, Φεβρ. 1986) ἀποδέχθηκε μέ ἰδιαίτερη ἱκανοποίηση τόσο τήν ἔναρξη τοῦ ἐπισήμου Θεολογικοῦ Διαλόγου μέ τίς Ἀρχαίες Ἀνατολικές Εκκλησίες, ὅσο καί τίς προτάσεις τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπής τοῦ Διαλόγου, συνέταξε δέ τή δική της εἰσηγητική πρόταση πρός τήν Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (Σαμπεζύ,

[1] Βλ. Ἐπίσημη ἔναρξη τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν, *Ἐπίσκεψις*, ἀρ. 348 /25.12. 1985, σ. 4-7.

28 Ὀκτ.-6 Νοεμ. 1986), ἡ ὁποία ὑποδέχθηκε μέ μεγαλύτερο ἐνθουσιασμό τήν ἐπίσημη ἔναρξη τοῦ Διαλόγου καί καθόρισε τό θεματολόγιο καί τις προοπτικές του ὡς ἑξῆς: «*Ἡ Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξος Διάσκεψις χαιρετίζει μετ' ἰδιαιτέρας ἱκανοποιήσεως τήν πρός τινος ἔναρξιν τοῦ Διαλόγου τούτου καί ἐξαίρει τήν ἐπιλογήν τῆς Χριστολογίας ὡς πρώτου πρός ἐξέτασιν θέματος. Αἱ προοπτικαί τοῦ ἐν λόγῳ Διαλόγου παρέχουν βασίμους ἐλπίδας, ὅτι θά εὑρεθοῦν ἀπό κοινοῦ λύσεις διά τά ὑφιστάμενα θέματα περί τόν Ὅρον τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἐν ἀρρήκτῳ ἑνότητι καί πρός τάς χριστολογικάς ἀποφάσεις τῶν ἄλλων Οἰκουμενικῶν Συνόδων, τόν τρόπον ἀποδοχῆς τῶν Δ', Ε', ΣΤ' καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων, τήν ἄρσιν τῶν ἑκατέρωθεν ἐπιβληθέντων Ἀναθεμάτων κλπ. Ὁ Διάλογος οὗτος θά ἐνισχύετο ὁπωσδήποτε διά τῆς παραλλήλου μελέτης καί ἀντιμετωπίσεως τῶν ὑπαρχόντων κοινῶν ποιμαντικῶν προβλημάτων, καθότι ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι Ἐκκλησιῶν ἀφ' ἑνός μέν ζοῦν εἰς κοινόν δι' αὐτάς περιβάλλον, ἀφ' ἑτέρου δέ ἔχουν κοινάς ἐκκλησιαστικάς προϋποθέσεις, αἱ ὁποίαι δύνανται νά συμβάλουν εἰς τήν ἐπίλυσιν αὐτῶν*»[2].

Συνεπῶς, ἡ περιεκτική διατύπωση τῆς προτάσεως τοῦ γενικοῦ θέματος τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς ὑπό τόν τίτλο «*Πρός μίαν κοινήν Χριστολογίαν*» ἀναπτύχθηκε σέ τέσσερα συγκεκριμένα καί πολύ σημαντικά γιά τόν συγκεκριμένο Θεολογικό Διάλογο μέρη, ἤτοι ἡ κοινή μελέτη καί ἀντιμετώπιση: **α)** τοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἐν ἀρρήκτῳ ἑνότητι καί πρός τάς χριστολογικάς ἀποφάσεις τῶν ἄλλων Οἰκουμενικῶν Συνόδων, **β)** τοῦ τρόπου ἀποδοχῆς τῶν Δ', Ε', ΣΤ' και Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων, **γ)** τῆς ἄρσεως τῶν ἑκατέρωθεν ἐπιβληθέντων Ἀναθεμάτων, καί **δ)** τῆς παραλλήλου μελέτης καί ἀντιμετωπίσεως τῶν ὑπαρχόντων κοινῶν ποιμαντικῶν προβλημάτων.

Τά συγκεκριμένα θέματα ἦσαν σαφῆ καί προϋπέθεταν τήν ἀναζήτηση μιᾶς κοινῆς ὁλοκληρωμένης ἀδιαμφισβήτητης θεολογικῆς βάσεως γιά τήν πληρέστερη ἀξιοποίηση τῆς σχετικῆς διδασκαλίας τῶν ἐγκρίτων πατέρων καί τῶν δογματικῶν τῶν ἑπτά Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Συνεπῶς, ἡ συνελθοῦσα στήν Κόρινθο *Μεικτή Ὑποεπιτροπή* (1987) ἀποδέχθηκε τήν πρόταση τῶν δύο Γραμματέων νά τεθῇ ὡς μόνη κοινή καί δεσμευτική θεολογική βάση τοῦ Διαλόγου ἡ διδασκαλία τοῦ κοινοῦ Πατρός τῆς Χριστολογίας τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Κυρίλλου, ἡ ὁποία εἶχε γίνει δεκτή στήν Γ' Οἰκουμενική Σύνοδο (431) καί εἶχε ἐπηρεάσει βαθύτατα τούς δογματικούς Ὅρους ὅλων τῶν ἄλλων Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Ἄλλωστε, ἡ Χριστολογία του συμπλήρωνε τήν διδασκαλία τοῦ Μ. Ἀθανασίου ἀφ' ἑνός μέν γιά τήν Ενανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου, ἀφ' ἑτέρου δέ γιά τόν χρόνο (*ἐξ' ἄκρας συλλήψεως*) καί τόν τρόπο τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ (*ὑποστατική ἕνωσις*).

Εἶναι λοιπόν προφανές ὅτι τόσο ἡ *σαφής περιγραφή τοῦ θεματολογίου καί τῆς εὐρύτερης ἀποστολῆς τῆς Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς* τοῦ Διαλόγου ἀπό τήν *Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη* (Σαμπεζύ, 1986), ὅσο καί ἡ κοινή ἀποδοχή τῆς χριστολογικῆς διδασκαλίας τοῦ κοινοῦ Πατρός τῶν δύο ἀποκλινουσῶν θεολογικῶν προσεγγίσεων τοῦ δογματικοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (451) ὡς κοινοῦ και *δεσμευτικοῦ θεολογικοῦ*

[2] Βλ. Γραμματεία ἐπί τῆς Προπαρασκευῆς τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου, *Ἀποφάσεις τῶν Τεσσάρων Προσυνοδικῶν Πανορθοδόξων Διασκέψεων τῶν Τεσσάρων Προσυνοδικῶν Πανορθοδόξων Διασκέψεων τῶν ἐτῶν 1976 – 1982 – 1986 – 2009 καί ἐγκριθέντα κείμενα τῆς Διορθοδόξου Προπαρασκευαστικῆς Ἐπιτροπῆς τῶν ἐτῶν 2009 καί 2011*, 2014, σ. 25-26.

κριτηρίου τῶν ἐργασιῶν τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς κατά τή σύναξη τῶν κοινῶν θεολογικῶν κειμένων ἐξηγοῦν ὄχι μόνο τήν ἐντυπωσιακή ταχύτητα, ἀλλά καί τήν ὑψηλή ποιότητα τῆς θεολογικῆς τους διατυπώσεως.

Υπό τό πνεῦμα αὐτό, ἀποφεύχθηκαν ἄσχετες ἤ περιττές θεολογικές συζητήσεις γιά ἀσήμαντα ἤ ἀδιάφορα ζητήματα γιά νά ἐπικεντρωθῇ προφανῶς ἡ προσπάθεια στήν ἄρση τῶν διαπιστωμένων διαφορετικῶν ἑρμηνειῶν ἤ ἀποκλινουσῶν προσεγγίσεων ὄχι μόνο τῆς ὁρολογίας τοῦ στασιαζόμενου δογματικοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἀλλά καί ὅλων τῶν δογματικῶν Ὅρων ὅλων τῶν ἄλλων Οἰκουμενικῶν Συνόδων γιά τό χριστολογικό ζήτημα. Ἄλλωστε, κατά τήν καθιερωμένη κανονική καί πατερική παράδοση γιά τήν ἐξαιρετική αὐθεντία καί τό ἀπόλυτο κύρος τῶν δογματικῶν Ὅρων τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, οὔτε ἡ Δ' Οἰκουμενική Σύνοδος (451) μπορεῖ νά διαφωνῇ πρός τόν δογματικό Ὅρο τῆς Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (431), οὔτε οἱ Ὅροι τῶν ἑπομένων Οἰκουμενικῶν Συνόδων μποροῦν νά διαφωνοῦν πρός τόν δογματικό Ὅρο τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, χωρίς νά κλονισθῇ τό κύρος τους. Οἱ θεολογικές συζητήσεις τοῦ χριστολογικοῦ ζητήματος στή Β' Συνέλευση τῆς Ὁλομέλειας τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς (Μονή Anba Bishoy τῆς Νιτρίας, 20-24 Ιουν. 1989)[3] ἀξιοποίησε τά κριτήρια αὐτά ἀφ'ἑνός μέν γιά νά ἀπορριφθῇ ἡ μομφή ὅτι οἱ μή ἀποδεχόμενοι τήν Δ' Οικουμενική Σύνοδο ἦσαν ὀπαδοί τοῦ Εὐτυχιανικοῦ Μονοφυσιτισμοῦ, ἀφ'ἑτέρου δέ γιά νά διακηρυχθῇ ἡ ἀκλόνητη ἐμμονή τους στή χριστολογική διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας τόσο γιά τήν ὑποστατική ἕνωση, ὅσο καί γιά τή σαφῆ διάκριση τῶν δύο φύσεων πρίν καί μετά την ἕνωσή τους στήν ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ. Υπό το πνεῦμα αὐτό, ἡ συνταχθεῖσα ἀπό τούς Γραμματεῖς καί ἐγκριθεῖσα ὁμοφώνως ἀπό τήν Ὁλομέλεια τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς «*Πρώτη Κοινή Δήλωση*» τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου προβάλλει ρητῶς τήν ὀρθόδοξη ἑρμηνεία τῆς χριστολογικῆς διδασκαλίας τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου γιά τήν ὑποστατική ἕνωση τῶν δύο πλήρων καί τελείων φύσεων τοῦ Χριστοῦ μέ ὅλες τις φυσικές ἰδιότητες καί λειτουργίες τους.

Συνεπῶς, στήν *Κοινή Δήλωση* τονίζεται μέ ἰδιαίτερη ἔμφαση καί γιά εὐνόητους λόγους ἡ εἰδικότερη ἀναφορά τῶν ἐκπροσώπων τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Εκκλησιῶν στόν *δογματικό Ὅρο* τῆς *Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου* (451) γιά νά δηλώσουν ρητῶς καί ἀπεριφράστως: «*Συμφωνοῦμεν εἰς τήν καταδίκην τῶν αἱρέσεων τοῦ Νεστοριανισμοῦ καί τοῦ Εὐτυχιανισμοῦ. Δεν χωρίζομεν, οὔτε διαιροῦμεν τήν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀπό τή θείαν φύσιν τοῦ Χριστοῦ, καί οὔτε δεχόμεθα ὅτι ἡ πρώτη (=ἀνθρωπίνη) κατεπόθη ὑπό τῆς δευτέρας καί ἐπαύσατο ὑπάρχουσα. Τά χρησιμοποιηθέντα διά τήν περιγραφήν τοῦ μυστηρίου τῆς ὑποστατικῆς ἑνώσεως τέσσαρα ἐπιρρήματα ἀνήκουν εἰς τήν κοινήν ἡμῶν παράδοσιν, ἤτοι ἄνευ φυρμοῦ ἤ συγχύσεως (ἀσυγχῦτως), ἄνευ τροπῆς (ἀτρέπτως), ἄνευ χωρισμοῦ (ἀχωρίστως) καί ἄνευ διαιρέσεως (ἀδιαιρέτως).*

Υπό τό πνεῦμα αὐτό προβλήθηκε ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ὅρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀπό τήν *Ε' Οἰκουμενική Σύνοδο* (553) μέ βάση τή χριστολογική διδασκαλία γιά τήν *ὑποστατική ἕνωση* τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καί τή χρήση τοῦ ὅρου «*σύνθετος ὑπόστασις*»: «*Ὅταν ὁμιλοῦμεν περί μιᾶς "συνθέτου ὑποστασεως" τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δέν λέγομεν ὅτι συνυπάρχουν ἐν αὐτ˜ μία θεία ὑπόστασις καί μία ἀνθρωπίνη ὑπόστασις, ἀλλ' ὅτι ἡ μία ἀΐδιος ὑπόστασις τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος προσέλαβε τήν ἡμετέραν κτιστήν φύσιν, ἑνώσας οὕτως αὐτήν μετά τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἀκτίστου θείας φύσεως, ἵνα μορφώσῃ μίαν ἀχωρίστως*

[3] *Ἐπίσκεψις*, ἀρ. 422/1.7.1989.

καί ἀσυγχύτως ἡνωμένην πραγματικήν θεανδρωπίνην ὕπαρξιν, ἐν τῇ ὁποία αἱ φύσεις διακρίνονται "τῇ θεωρίᾳ μόνη"».

Ἀνάλογη εἶναι ἡ σύνδεση τῆς *ὑποστατικῆς ἑνώσεως* ἀπό τήν *ΣΤ' Οἰκουμενική Σύνοδο* (681) μέ τά δύο φυσικά θελήματα καί τίς δύο φυσικές ἐνέργειες τοῦ ἐνανθρωπίσαντος Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ: «*Αὐτό εἶναι τό μυστήριον τῆς ὑποστατικῆς ἑνώσεως, τό ὁποῖον ὁμολογοῦμεν ἐν λατρευτικῇ ταπεινώσει, ἤτοι ἡ πραγματική ἕνωσις τοῦ θείου μετά τοῦ ἀνθρωπίνου, μεθ'ὅλων τῶν ἰδιοτήτων καί τῶν λειτουργιῶν τῆς ἀκτίστου θείας φύσεως, ἐν αἷς καί τῆς φυσικῆς θελήσεως καί τῆς φυσικῆς ἐνεργείας, ἡ ὁποία ἡνώθη ἀχωρίστως καί ἀσυγχύτως μετά τῆς κτιστῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, μεθ'ὅλων τῶν ἰδιοτήτων καί τῶν λειτουργιῶν αὐτῆς, ἐν αἷς καί τῆς φυσικῆς θελήσεως καί ἐνεργείας αὐτῆς…*» Η συμφωνία στά θεολογικά ζητήματα ἐπέτρεψε τήν σύσταση «*Μεικτῆς Ὑποεπιτροπῆς ἐπί τῶν ποιμαντικῶν προβλημάτων*» μέ τή συμμετοχή τῶν δύο Συμπροέδρων καί τῶν δύο Γραμματέων, ἡ ὁποία συνῆλθε στήν Ιερά Μονή Anba Bishoy (31 Ιαν.-4 Φεβρ. 1990)[4] καί συνέταξε *Ἔκθεση* πρός τήν Μεικτή Θεολογική Επιτροπή μέ προτάσεις γιά τή συνεργασία στίς διεκκλησιαστικές σχέσεις καί σέ πρακτικά ζητήματα ποιμαντικῆς διακονίας.

Στά πλαίσια αὐτά, ἐντάχθηκε καί ἡ προετοιμασία τῆς Γ' Συνελεύσεως τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς (Σαμπεζύ, 23-28 Σεπτ. 1990) γιά τήν πληρέστερη προσαρμογή τῶν ποιμαντικῶν θεολογικῶν θέσεων τῆς «*Πρώτης Κοινῆς Δηλώσεως*» στά συγκεκριμένα θέματα[5], τά ὁποῖα εἶχε προτείνει ἡ Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (Σαπεζύ, 1986). Υπό τό πνεῦμα αὐτό, συντάχθηκε τό θεολογικό κείμενο τῆς «*Δεύτερης Κοινῆς Δηλώσεως*», στήν ὁποία ἀναπτύχθηκαν σαφέστερα οἱ θεολογικές προτάσεις τῆς «*Πρώτης Κοινῆς Δηλώσεως*» (Παραγρ. 1-7) γιά νά διακηρυχθῇ τόσο ὅτι οἱ *προχαλκηδόνιες Ἀρχαίες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες ἀποδέχονται τήν ὀρθοδοξία τῶν δογματικῶν Ὅρων τῶν ἑπτά Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, μέ ἰδιαίτερη μάλιστα ἔμφαση στήν κρίσιμη δογματική ὁρολογία τῶν Ὅρων τῶν Δ', Ε'. ΣΤ', καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων (παραγρ. 8), ὅσο καί ὅτι εἶναι δυνατή ἡ ἄρση τῶν ἑκατέρωθεν ἐπιβληθέντων *Ἀναθεμάτων*, ἄν αὐτά δέν ἐπιβλήθηκαν γιά κατεγνωσμένη αἵρεση (παραγρ. 10). Εν τούτοις, οἱ ἐκπρόσωποι τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Εκκλησιῶν, καίτοι ἀποδέχθηκαν προθύμως τούς δογματικούς Ὅρους τῶν Δ', Ε', ΣΤ' καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων ἀρνήθηκαν ἐπιμόνως τήν ἀναγνώριση καί τή συναρίθμηση τους ὡς «*Οἰκουμενικῶν*», ἀφ' ἑνός μέν γιατί εἶχαν ἀναθεματισθῇ σημαντικά πρόσωπα καί ἔθιμα τῆς δικῆς τους παραδόσεως, ἀφ'ἑτέρου δέ γιατί εἶχαν σχετική ἐξουδιοδότηση.

Προφανῶς, ἡ ἐντυπωσιακή ταχύτητα καί ἡ ὑψηλή ποιότητα τῆς θεολογικῆς συμφωνίας τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς τοῦ Διαλόγου γιά τήν ἐξάντληση τοῦ προταθέντος θεματολογίου ἀπό τήν Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (Σαμπεζύ, 1986) ὀφείλοντο ἀφ'ἑνός μέν στή σαφήνεια τῶν τεθέντων θεολογικῶν καί κανονικῶν ζητημάτων, ἀφ'ἑτέρου δέ στόν καθορισμό ἀπό τή Μεικτή Θεολογική Επιτροπή τοῦ Διαλόγου τήν ὁλοκληρωμένη χριστολογία τοῦ κοινοῦ Πατρός Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας ὡς κοινοῦ καί δεσμευτικοῦ θεολογικοῦ κριτηρίου γιά τήν ἄρση τῶν διαφωνιῶν στίς ἤδη διαπιστωμένες θεολογικές ἤ ἄλλες σοβαρές διαφορές, στίς ὁποῖες ἐπικεντρώθηκαν ἀπαρεγκλίτως οἱ ἐργασίες τῆς Επιτροπῆς. Υπό τήν ἔννοια αὐτή, ἦταν κοινή διαπίστωση ἡ ἐπιτυχής ἐξάντληση τῶν θεμάτων, μέ μόνη ἐξαίρεση

[4] *Ἐπίσκεψις*, ἀρ. 434/ 5.3.1990, σ. 3-5.
[5] *Ἐπίσκεψις*, ἀρ. 446/1.10.1990, σ. 3-11.

τήν κοινή ἀναγνώριση τῆς οἰκουμενικότητας τῶν Δ', Ε', ΣΤ' καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων, γι' αὐτό ὁ Πρόεδρος τῆς Διορθοδόξου Επιτροπῆς ἀπέστειλε ἐκτενῆ *Έκθεση* μέ ἀναλυτική μάλιστα περιγραφή καί ἀξιολόγηση τοῦ ἐπιτελεσθέντος σημαντικοῦ θεολογικοῦ ἔργου γιά νά δηλώσῃ τήν περάτωση τῆς ἀποστολῆς τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς, ἀφοῦ οἱ ὁποιεσδήποτε ἀναγκαίες διευκρινήσεις μποροῦσαν νά δοθοῦν ἀπό τίς οἰκεῖες Επιτροπές, ἄν αὐτές εἶχαν κριθῆ ἀναγκαίες ἀπό τίς ἀντίστοιχες ἐκκλησιαστικές ἀρχές.

Η Ἁγία καί Ιερά Σύνοδος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἔκρινε ἀναγκαία τήν συνέχιση τῶν ἐργασιῶν τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς γιά να δοθοῦν κοινές ἀπαντήσεις σέ ὁρισμένα κρίσιμα ἐρωτήματα (ἁρμόδια ἐκκλησιαστική ἀρχή γιά τήν ἄρση τῶν Ἀναθεμάτων, ποῖα Ἀναθέματα καί ποίων Συνόδων μποροῦν νά ἀρθοῦν, προϋποθέσεις καί συνέπειες τῆς ἀποκαταστάσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας, κανονικές καί λειτουργικές συνέπειες κ.ἄ.), τά ὁποῖα ὅμως μποροῦσαν νά ἀπαντηθοῦν ἀπό τήν Διορθόδοξη ἤ τήν Προχαλκηδόνια Επιτροπή ἀντιστοίχως. Συνεπῶς, ἡ Δ' Συνέλευση τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς (Σαμπεζύ, 1-6 Νοεμ. 1993) προετοιμάσθηκε σέ δύο συναντήσεις τῶν Προέδρων καί τῶν Γραμματέων στό Κάιρο (26-28 Ἀπρ. 1993) καί Σαμπεζύ (10 Ιουν. 1993) καί τήν ἀνάθεση τῶν εἰσηγήσεων παραχώρησε σέ εἰδικούς ἀρχιερεῖς καί ἔγκριτους καθηγητές (Μητροπολίτες Ελβετίας Δαμασκηνό, Ὄρους Λιβάνου Γεώργιο, Νικοπόλεως Μελέτιο, π. Ιωάννη Ρωμανίδη, π. Γεώργιο Δράγα καί καθηγητές Ἀνδρ. Θεοδώρου, Γεώργ. Μαρτζέλο καί Βλ. Φειδᾶ)[6]. Βεβαίως, οἱ ἐκπρόσωποι τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Εκκλησιῶν ἀρνήθηκαν νά συμμετάσχουν στήν κοινή συνέλευση τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς γιά τά συγκεκριμένα θέματα, γι'αὐτό πραγματοποιήθηκαν δύο χωριστές συνεδρίες μέ συντονιστές τῶν ἐργασιῶν τούς δύο Γραμματεῖς τῆς Επιτροπῆς. Στίς χωριστές συνεδρίες ἀναγνώσθηκαν καί συζητήθηκαν οἱ σημαντικές θεολογικές καί κανονικές *Εἰσηγήσεις* γιά τά θέματα τῶν δύο θεολογικῶν παραδόσεων γιά νά συνταχθοῦν οἱ δύο χωριστές *Ἐκθέσεις* καί νά ἀξιολογηθοῦν στήν κοινή συνέλευση τῆς Ὁλομέλειας τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς[7].

Στήν Ὁλομέλεια τῆς Επιτροπῆς δόθηκαν οἱ ἀναγκαῖες διευκρινήσεις γιά τίς προτάσεις τῶν δύο πλευρῶν καί ἀνατέθηκε στούς δύο Γραμματεῖς ἡ σύνταξη τοῦ σημαντικοῦ κειμένου τοῦ κοινοῦ «*Ἀνακοινωθέντος*», τό ὁποῖο ἔγινε ὁμοφώνως ἀποδεκτό. Τό «*Ἀνακοινωθέν*» ὑποστήριξε μέ βάση τίς προτάσεις τῶν θεολογικῶν Εἰσηγήσεων καί τῶν δύο χωριστῶν *Ἐκθέσεων* τῶν δύο Επιτροπῶν, ἀφ'ἑνός μέν ὅτι οἱ Ἀρχαίες Ἀνατολικές Εκκλησίες «*ἀποδέχονται τήν ὀρθοδοξία ὅλων τῶν Ὅρων τῶν ἑπτά Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*» καί ὄχι «*τήν ὀρθόδοξον ἑρμηνείαν αὐτῶν*», ὅπως ἐσφαλμένως ἑρμηνεύθηκε ἀπό τούς πολεμίους του Διαλόγου αὐτοῦ ἡ σχετική διατύπωση τῆς «*Δεύτερης Κοινῆς Δηλώσεως*» (1990), ἀφοῦ ἡ ὀρθή ἑρμηνεία καλύπτεται πλήρως καί στά παρατεθέντα ἀποσπάσματα τῆς «*Πρώτης Κοινῆς Δηλώσεως*» (1989), ἀφ'ἑτέρου δέ ὅτι τά ἑκατέρωθεν ἐπιβληθέντα «*Ἀναθέματα*» ἀναφέροντο στή μή ἀποδοχή ἤ στήν ἀποδοχή τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἀφοῦ ὅλοι οἱ πολέμιοι τῆς Συνόδου ἀναθεμάτιζαν τή μονοφυσική αἵρεση τοῦ Εὐτυχῆ.

Στά πλαίσια αὐτά ἀποφασίσθηκε ἡ συγκρότηση μιᾶς Διορθόδοξης Λειτουργικῆς Υποεπιτροπῆς ἐξ εἰδικῶν μέ ἐπικεφαλῆς τόν ἀείμνηστο καθηγητή Ιω. Φουντούλη ὄχι μόνο γιά τά προκύπτοντα λειτουργικά ζητήματα σέ περίπτωση ἀποκαταστάσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς

---

[6] Ἐπίσκεψις, ἀρ. 498/30.11.1993, σ. 2-8.
[7] Ὁ.π.

κοινωνίας, ἀλλά καί γιά τόν ἔλεγχο τῆς ὀρθοδοξίας τῶν κειμένων τῶν λειτουργικῶν τύπων καί τῶν ἀκολουθιῶν τῶν ἱ. Μυστηρίων, ἤτοι τῆς μή παρεισφρήσεως στίς εὐχές μονοφυσιτικῶν ἰδεῶν ἤ πράξεων. Η *Έκθεση τῆς Λειτουργικῆς Ἐπιτροπῆς* ἐπιβεβαίωσε τήν καθαρότητα τῶν λειτουργικῶν κειμένων ἀπό ὁποιαδήποτε ἐπίδραση μονοφυσιτικῶν ἰδεῶν ἤ τάσεων, ὅπως ἐπίσης καί τήν ἐντυπωσιακή πιστότητα στήν πρίν ἀπό τήν Δ' Οἰκουμενική Σύνοδο λειτουργική παράδοση καί τελετουργική πράξη. Τό μόνο λοιπόν θέμα, τό ὁποῖο περέμεινε ἀνοικτό στόν συγκεκριμένο Θεολογικό Διάλογο εἶναι ἡ ἀναγνώριση καί ἡ συναρίθμηση τῶν Δ', Ε', ΣΤ' καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ὅπως ἐπίσης καί οἱ εὐνόητες ἐκκλησιαστικές προϋποθέσεις γιά τήν κίνηση τῆς διαδικασίας ἀποκαταστάσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας (Λίβελλοι πίστεως, ὄργανα λήψεως ἀποφάσεων, ἀπρόβλεπτες διαφωνίες κ.ἄ).

Συμπεράσματα

1. Η προσεκτική μελέτη τῶν συνταχθέντων κοινῶν θεολογικῶν κειμένων τόσο τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου Εκκλησίας μέ τίς προχαλκηδόνιες Ἀρχαίες Ἀνατολικές Εκκλησίες, ὅσο καί τῶν ἐκτενῶν Εκθέσεων τῶν δύο συγκροτηθεισῶν Μεικτῶν Υποεπιτροπῶν γιά τόν ἔλεγχο τῆς ὑπάρξεως ἤ τόν τρόπο ἀντιμετωπίσεως τῶν πιθανῶν ἤ πραγματικῶν προβλημάτων σε κανονικά, λειτουργικά καί ποιμαντικά ζητήματα ἐπιβεβαίωσε ἀφ' ἑνός μέν τίς ἀρνητικές συνέπειες τῆς μακραίωνης ἀποσχίσεώς τους ἀπό τήν ἐκκλησιαστική κοινωνία μέ τήν Ὀρθόδοξη Εκκλησία, ἀφ'ἑτέρου δέ τήν ἀδιάλλακτη παραδοσιαρχική προσήλωσή τους στήν ὁλοκληρωμένη χριστολογία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, ἡ ὁποία ἀναπτύχθηκε ὁμοφώνως ἀπό ὅλους τούς ἐγκρίτους Πατέρες τῆς Εκκλησίας καί ἐπικυρώθηκε ἀπό ὅλους τούς δογματικούς Ὅρους τῶν Γ', Δ', Ε', ΣΤ' καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Ὀρθοδόξου Εκκλησίας.

2. Η κύρια ἀρνητική συνέπεια ἀποσχίσεώς τους ἀπό τήν ἑνότητα τῆς Εκκλησίας ἐκφράσθηκε ὄχι βεβαίως μέ τήν ὑποστήριξη τῆς μονοφυσιτικῆς αἱρέσεως τοῦ Εὐτυχῆ, τήν ὁποία καταδικάζουν ρητῶς γιά νά εἶναι ἀξιόπιστη ἡ ἄνετη ἀπόρριψη τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί ὁ ἀβάσιμος χαρακτηρισμός της ὡς νεστοριανικῆς συνόδου. Ὡς κύρια ἐπιχειρήματα χρησιμοποιήθηκαν ἀφ' ἑνός μέν γιατί ἀποδέχθηκε δῆθεν τή νεστοριανική χριστολογία τοῦ Τόμου τοῦ πάπα Λέοντα (440-461) πρός τόν ἀρχιεπίσκοπο Κωνπόλεως Φλαβιανό, ἀφ'ἑτέρου δέ γιατί δῆθεν ἀγνόησε τή διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας καί τῆς Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου στή διατύπωση τοῦ δογματικοῦ της Ὅρου, τά ὁποῖα ἀποδείχθηκαν ἀβάσιμα κατά τίς θεολογικές συζητήσεις, μέ ἰσχυρά μάλιστα ἐπιχειρήματα τόσο ἀπό τά *Πρακτικά* τῆς Συνόδου, ὅσο καί ἀπό τή διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου.

3. Η κύρια ἀρνητική συνέπεια τῆς ἀποσχίσεώς τους ἦταν ἡ ρητή καί ἀπερίφραστη καταδίκη ὄχι μόνο τῆς νεστοριανικῆς, ἀλλά καί τῆς εὐτυχιανικῆς χριστολογικῆς αἱρέσεως, ἡ ὁποία συνεπαγόταν τήν αὐστηρή ἤ καί ἀδιάλλακτη ἐμμονή στή χριστολογική διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου μέ τίς εὐνόητες προεκτάσεις της στήν Τριαδολογία, τήν Πνευματολογία, τήν Εκκλησιολογία καί τήν Σωτηριολογία, γι' αὐτό στόν Θεολογικό Διάλογο δέν εἶχαν σοβαρές θεολογικές δυσκολίες νά ἀποδεχθοῦν τήν Ὀρθοδοξία τῶν δογματικῶν Ὅρων, τῶν ἑπτά Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Ὀρθοδόξου Εκκλησίας. Προφανῶς, ἡ κυριλλική παραδοσιαρχική θεολογική τους εὐαισθησία δέν ἐπέτρεψε μονοφυσιτικές παρεκκλίσεις ἤ ἐπιδράσεις στή

θεολογία καί στή λειτουργική τους παράδοση, ἀφοῦ καί ὁ ἡγέτης τῶν ἀντιχαλκηδονίων Σεβῆρος Ἀντιοχείας (512-518) ὄχι μόνο καταπολέμησε τόν μονοφυσιτισμό μέ εἰδικές θεολογικές πραγματείες του, ἀλλά καί ὁ ἴδιος καταδικάσθηκε ἀπό τή Μεγάλη Σύνοδο τῆς Κωνπόλεως (536) γιά νεστοριανικές καί ὄχι γιά μονοφυσιτικές παρεκκλίσεις.

4. Η ἄρνηση ἀποδοχῆς καί τῆς συναριθμήσεως τῶν Δ', Ε', ΣΤ' καί Ζ' Οἰκουμενικῶν Συνόδων στίς Οἰκουμενικές Συνόδους μετά τήν Γ' Οἰκουμενική Σύνοδο συνδέθηκαν ρητῶς μέ τά ἐπιβληθέντα Ἀναθέματα ἀπό τίς Συνόδους αὐτές τόσο ἐναντίον τῶν ἡγετικῶν μορφῶν, ὅσο καί ἐθίμων τῆς ἐκκλησιαστικῆς τους παραδόσεως, ἀλλ' ὅμως ἦταν προφανής καί ἡ δική τους ἀνομολόγητη παραδοσιαρχική δυσκολία γιά τήν ἄρση τῶν Ἀναθεμάτων ἐναντίον τόσο τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί τῶν ἀποφάσεών της, ὅσο καί τοῦ πάπα Λέοντα. Συνεπῶς, ἡ ἀναγνώριση καί ἡ ἀποδοχή τῆς Ὀρθοδοξίας τῶν δογματικῶν Ὅρων τῶν ἀνωτέρω Οἰκουμενικῶν Συνόδων στίς δύο *Κοινές Δηλώσεις* (1989 καί 1990) τῆς Μεικτῆς Θεολογικῆς Επιτροπῆς τοῦ Διαλόγου εἶναι πολύ σημαντικές γιά τίς διεκκλησιαστικές σχέσεις, ἀφοῦ ἔχουν κοινό ἔρεισμα τή χριστολογία τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου, ἀλλά ἡ μή συναρίθμησή τους μεταξύ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ἀφήνει ἀνοικτό ἐκκλησιαστικό ἔλλειμα γιά περαιτέρω θετικές ἐκκλησιαστικές πρωτοβουλίες.

5. Η ἄμεση, ἐπίσημη καί γενναία ὑποστήριξη ἀπό τήν Ὀρθόδοξη Εκκλησία τῶν δεινῶς δοκιμαζομένων προχαλκηδονίων Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Εκκλησιῶν στά ἐχθρικά ἀλλόθρησκα περιβάλλοντα ἀπό τά συνεχῆ ἐντεινόμενα ἀκραῖα νοσηρά φαινόμενα θρησκευτικῆς μισαλλοδοξίας καί φανατισμοῦ, τά ὁποῖα ἀπειλοῦν τήν ἴδια τήν ὑπόστασή τους, εἶναι γιά ὅλο τόν χριστιανικό κόσμο ὄχι μόνο μία αὐτονόητη ἤ ἐπιτακτική ἐπιλογή, ἀλλά καί μία ὀφειλετική ἱερή ὑποχρέωση, «*ἵνα μή τό κακόν χεῖρον γέννηται εἰς τούς ἐγγύς καί τούς μακράν*». Ἄλλωστε, ἡ Εκκλησία ὀφείλει νά μεριμνᾶ ὄχι μόνο γιά τά πιστά μέλη της, ἀλλά καί γιά τούς παρασυνάγοντες πιστούς γιά ὁποιοδήποτε λόγο ἤ τρόπο πιστούς, ἀφοῦ «*ὁ κηδόμενος ἀδελφοῦ, ἑαυτοῦ κήδεται*».

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΣΤΑ ΔΥΟ ΑΡΧΕΓΟΝΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ (Α΄ ΘΕΣ. και Α΄ ΚΟΡ.)

- Σωτήριος Δεσπότης, Καθηγητής και Πρόεδρος του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Εισαγωγικά

Όπως σημειώνει ο π. Γρηγόριος Παπαθωμάς *εάν η πρώτη χιλιετία του ιστορικού βίου της Εκκλησίας χαρακτηρίζεται από διενέξεις και ζητήματα κυρίως* ***χριστολογικά*** *(τα οποία αντιμετωπίστηκαν επιτυχώς από τις Οικουμενικές Συνόδους), σύνολη η δεύτερη χιλιετία ταλανίζεται και κυριαρχείται από προβλήματα* ***εκκλησιολογικά*** *και μάλιστα χωρίς αυτά να έχουν επιλυδεί στοιχειωδώς*[1]. Στη Δύση, όπως τονίζει ο ίδιος ο Ποντίφηκας Βενέδικτος Ιστ', η *διάκριση μεταξύ του Ιησού της Ιστορίας και του Χριστού του αποστολικού κηρύγματος είχε προεκτάσεις και στην αντιμετώπιση της Εκκλησίας.* ***Είναι διάσημη η φράση του Ρωμαιοκαδολικού εκσυγχρονιστή Alfred Loisy: ο Ιησούς κήρυξε τη Βασιλεία και ήλθε η Εκκλησία.*** *Σε αυτή (τη φράση) μπορεί κάποιος να διακρίνει την ειρωνεία και ταυτόχρονα τη δλίψη: αντί της έντονα προσδοκίας της βασιλείας του ιδίου του Θεού και του νέου μεταμορφωμένου από Αυτόν κόσμου ήρδε κάτι διαφορετικό –και πόσο ποταπό-: η Εκκλησία!*[2] Βεβαίως, όπως με ανάγλυφο αλλά και δηκτικό τρόπο στο πρόσφατο βιβλίο του, *Ist die Kirche noch zu retten? (Μπορεί η Εκκλησία ακόμη να σωδεί;)*[3] αναδεικνύει ο γνωστός Hans Küng, με τον όρο *Εκκλησία* νοείται ένα οικοδόμημα με δομές εξουσιαστικές και απολυταρχικές. Αλλά και στην καθ' ημάς Ανατολή μετά την ανάδυση του εκκλησιολογικού Εθνοφυλετισμού τον 19ο αι. η ευχαριστιακή (ως προς τον τρόπο) και εδαφική (ως προς την οργάνωση) «κατά τόπον» Εκκλησία (π.χ. της Κορίνθου, της Λυών), προσδιορίζεται πλέον από το έθνος ή το κράτος (π.χ. «**Σερβική** Εκκλησία της Γαλλίας»). Προηγείται δηλ. συνήθως ένας ***επιδετικός προσδιορισμός***, ο οποίος επιχειρεί να οριοθετήσει την Εκκλησία. Αλλά και μεταφορικά

---

[1] Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαθωμάς, Η Αντιθετική Σχέση κατά τόπον Εκκλησίας και Εκκλησιαστικής 'Διασποράς', *Σύναξη* 90 (2004) 28-41, εδώ 140. Βλ. Π. Βασιλειάδη, Εκκλησιολογία, *Θέματα Βιβλικής Θεολογίας. Βοήθημα για το Μάδημα της Θεολογίας της Καινής Διαδήκης*, Θεσσαλονίκη 2012, 25-34. Στην τρίτη χιλιετία (ήδη από τη προηγούμενη δεκαετία) δεσπόζουν τα ***ανδρωπολογικά*** ζητήματα.

[2] Γιόσεφ Ράτζινγκερ, *Ο Ιησούς από Ναζαρέτ*, Μτφρ. Σ.Σ. Δεσπότης, Αθήνα: Ψυχογιός 2008, 65. Σημειωτέον, όμως, ότι ο Ρωμαιοκαδολικός αββάς Α. Loisy (1857-1940) Παριζιάνος φιλόλογος και εξηγητής, με το επονομασθέν «κόκκινο βιβλίο» (1902: The Gospel and the Church]), **καταρχήν υπερασπίστηκε την ανάγκη ύπαρξης της Εκκλησίας ως συνέχειας της Παρουσίας του Κυρίου** αποδομώντας τις απόψεις Harnack, ο οποίος ισχυριζόταν ότι εφόσον η ουσία του Χριστιανισμού συνίσταται την εσωτερική και ατομική πραγματοποίηση των ευαγγελικών αρχών στην ψυχή, δεν είναι απαραίτητη η Εκκλησία. Τελικά ο Α. Loisy καταδικάστηκε από τον πάπα (1907), καθώς η γνωστή ρήση του «ο Ι. Χριστός κήρυξε τη Βασιλεία και/αλλά ήλδε η Εκκλησία» ερμηνεύδηκε ως κριτική προς το δεσμό. R. Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*, (Μτφρ. Π. Υφαντής-επιμέλεια Χ. Τουτούνα), Αθήνα 2002, 190-192.

[3] München-Zürich: Piper 2011.

λειτουργεί «επιθετικά» - διασπαστικά αφού το απτό αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι στις μητροπόλεις της υφηλίου να απαντά μια πλειάδα ορθοδόξων επισκόπων αντιστοίχων εθνικών Εκκλησιών (που ενίοτε κινούνται παράλληλα και ασύμπτωτα) με αρνητικό αντίκτυπο στη μαρτυρία της Ορθοδοξίας.

Ενεκα ακριβώς της «εθνικοποίησης» της Εκκλησίας και ο μέσος Νεοέλληνας την αντιλαμβάνεται απλώς ως κομμάτι της πολιτιστικής του κληρονομιάς (φολκλόρ). Συνήθως ισχυρίζεται ότι ***παρακολούθησε*** τη Λειτουργία και όχι ότι ***συμμετείχε*** σ' ένα γεγονός (event), το οποίο ετυμολογικά και ουσιαστικά συνδέεται με τον λαό[4]. Όταν αναφέρει ότι ***κοινώνησε*** εννοεί ότι ατομικά ***μετέλαβε*** τον καθαγιασμένο άρτο και οίνο, αποχωρώντας κατόπιν «μόνος» από έναν χώρο που παρέχει απλώς «φάρμακα αθανασίας» (Ιγν., *Εφ.* 20.1.2) ή μάλλον εφόδια για τη μετά θάνατον ζωή. Γι' αυτό άλλωστε και η Εκκλησία είναι ο μόνος χώρος όπου συνήθως δεν ρωτά πότε αρχίζει η ακολουθία αλλά πότε ολοκληρώνεται. Σπανίως *κοινωνεί* του ευαγγελικού λόγου που μεταγγίζεται στο πρώτο μέρος της Θείας Λειτουργίας μέσω (α) των ψαλμικών, προφητικών, αποστολικών και ευαγγελικών ακροαμάτων και επιπλέον (β) του Κηρύγματος και κυρίως του *άλλου* ως αδελφού, μέλους του ίδιου Σώματος.

Το ξέσπασμα μιας πολυεπίπεδης κρίσης στον ελλαδικό χώρο συνιστά μια μοναδική ευκαιρία για αναψηλάφηση και ανακάλυψη της έννοιας και της αποστολής της Εκκλησίας σε έναν μετανεωτερικό κόσμο όπου απουσιάζει η ελπίδα. Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσουμε να αναψηλαφήσουμε το μέγεθος *Εκκλησία* προσεγγίζοντας τα δύο ίσως αρχαιότερα ντοκουμέντα του Χριστιανισμού: την Α' Θεσ. και κατεξοχήν την Α' Κορ. η οποία είναι εξαιρετικά επίκαιρη καθώς πραγματεύεται την κατεξοχήν παθολογία της Εκκλησίας: τη διάσπαση σε ομάδες/μερίδες.

Η *Πρόθεση* της επιστολής εστιάζεται στο 1, 10[5]: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι*[6] *ἐν τ˜ αὐτ˜ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.* Κάποιοι Κορίνθιοι επικαλούμενοι την *πνευματική τους γνώση* που πιθανότατα συνδυαζόταν με *όνομα*-κοινωνική επιφάνεια και οικονομική ευμάρεια, αυτοχαρακτηρίζονται *δυνατοί* και τοποθετούν *εαυτούς και αλλήλους* «υπεράνω» των πολλών άλλων, *των μωρών και εξουθενημένων* που υποτιμώνται ως *ασθενείς*[7]. Ο Παύλος (Π.), ο οποίος μετά την τραυματική εμπειρία της Αθήνας, επίσης έφθασε στην *αφνειό πόλη ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλ˜* (2, 3), περιφέροντας στο σώμα του τα *στίγματα του Κυρίου* (Γαλ. 6, 17)[8], όντας *ἰδιώτης τ˜ λόγῳ* (Β' Κορ. 11, 6) και εκφέροντας

[4] Αρχ. σήμαινε τη δημόσια παροχή υπηρεσίας - *χορηγίας* προς το κοινό. Βλ. H. Strathmann, λειτουργέω *ThWNT* IV 221-229.

[5] O. Wischmeyer, 1 Korintherbrief, *Paulus. Leben-Umwelt-Werk-Brief*, Basel: Francke 2006, 138-163, εδώ 148.

[6] < κατά+αρτίζω «προσαρμόζω, τακτοποιώ < άρτι (= κατάλληλος, ακριβής). Αρχικά ήταν ιατρικός όρος για την ορθοπεδική αποκατάσταση.

[223] Βλ. Martinus de Boer, The Denial of the Resurrection of the Dead in the City of Corinth. *Απ. Παύλος και Κόρινθος. 1950 Έτη από την Άφιξή του. Πρακτικά Α' Παγκόσμιου Συνέδριου, Κόρινθος 2007.* (επιμ. Στ. Παπαδόπουλος [...]) Αθήνα: Ψυχογιός 2009, 329-346. Σχετικά με τις μερίδες βλ. στον ίδιο συλλογικό τόμο Χρ. Οικονόμου, Οι μερίδες στην Εκκλησία της Κορίνθου Β' 421-447.

[8] Σύμφωνα με τον J.D.G. Dunn πιθανόν και η Γαλ. συγγράφηκε από την Κόρινθο. Βλ. *Beginnings from Jerusalem*, Michigan: Eedermans 2009, 556-7.

ένα κήρυγμα που δεν είχε ως αντικείμενό του έναν *θείο άνδρα* που διαθέτει σοφία, ρώμη, κύρος και ρητορεία αλλά έναν καταδικασμένο από το πολιτικό καθεστώς και εξευτελισμένο Εσταυρωμένο, δεν τους έπειθε όσο ο Απολλώ. Αυτός με την αλεξανδρινή του παιδεία και τη ρητορική του περί της Σοφίας (χωρίς να το θέλει μάλλον ο ίδιος[9]) μαγνήτισε τους «δυνατούς» νεόπλουτους Κορίνθιους που στην πλειονότητά τους ήταν Έλληνες απελεύθεροι εθισμένοι στη δημιουργία μερίδων/κομμάτων. Το ενδιαφέρον τους εστιαζόταν στη *σωτηρία της ψυχής* και στην υποτίμηση του κορμιού (είτε μέσω της παράδοσής του στην πορνεία είτε μέσω της αποχής από το γάμο και την υιοθέτηση του ασκητισμού), αλλά και στα λεγόμενα εκστασιακά φαινόμενα που τους χορηγούσαν πλησμονή και βασιλεία (4, 8-13)[10]. Ιδιαίτερα η σωτηρία θεωρούνταν ότι εγκολπώνεται ατομικά και σακραμενταλιστικά, μέσω δηλ. της συμμετοχής στα Μυστήρια του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας, χωρίς να έχει προηγηθεί η μέριμνα ως έκφραση αγάπης για τον πεινασμένο αδελφό ένεκα του οποίου όμως ο Κύριος έπαθε. Ο τελευταίος ένεκα του γεγονότος ότι ήταν σκλάβος είτε κατέφθανε στη σύναξη μετά το δείπνο το οποίο ξεκινούσε ήδη στις 15.00 (οπότε είχαν καταναλωθεί όλες οι τροφές) είτε δεν προσκόμιζε κάποιο φαγητό στο κοινό «έρανο» όπου οι πλούσιοι δεν μοιράζονταν τα δικά τους εδέσματα. Έχοντας επί τη βάσει των ανωτέρω κατά νου την ανάγκη ανακάλυψης της Εκκλησίας αλλά και του γεγονότος ότι αυτή ήδη τον πρώτο αιώνα αντιμετώπιζε προβλήματα αντίστοιχα με τα σημερινά, θα εξετάσουμε τη σημασία της (α) στον προχριστιανικό κόσμο (Ελληνισμός-Ιουδαϊσμός) και (β) στις προμνημονευθείσες Επιστολές του Π..

1. Ο όρος Εκκλησία και η σημασία του

Σύμφωνα με το Λεξικό του Μπαμπινιώτη[11], ο όρος *Εκκλησία* παράγεται από το *έκκλητος* (< εκ+καλώ). Αποτελεί συνέπεια της κλήσης που απευθύνεται σε άτομα προκειμένου να εγκαταλείψουν τους τέσσερις τοίχους της οικιακής θαλπωρής και «τον καναπέ» της ιδιωτίας για να επικοινωνήσουν ως πρόσωπα και να αντιμετωπίσουν διά του λόγου θέματα που αφορούν στη ζωή ή/και το θάνατο. Ειδικότερα η Εκκλησία *του Δήμου* της Αθήνας δήλωνε την κλήση των ελευθέρων πολιτών (των ανδρών που βρίσκονταν σε νόμιμη ηλικία έχοντας εκπληρώσει τις στρατιωτικές τους υποχρεώσεις) να συγκροτήσουν την *πόλη*, η οποία διακρίνει την πραγματικά ανδρώπινη *Κοινωνία* που δημιουργεί *πολιτισμό* (πρβλ. Παρθενών) από την αγέλη των ζώων αλλά και τις μαζικές συναθροίσεις της τυραννίας. Σε αυτήν την ύψιστη εκδήλωση της Δημοκρατίας αποκλείονταν όμως δημιουργικά μέλη-κύτταρα της πόλης που συνιστούσαν και την πλειονότητα των κατοίκων της: οι γυναίκες, οι μέτοικοι και οι δούλοι καθώς και όσοι είχαν

---

[9] Στο επίλογο της Α' Κορ. 16, 12 ο ίδιος ο Π. σημειώνει ότι ενώ τον προτρέπει να επισκεφθεί την Κόρινθο, αυτός αρνείται καθώς προφανώς δεν θέλει να επιτείνει το πρόβλημα: *Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτόν, ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ· ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ.*

[10] Και στις μέρες μας δεν είναι άγνωστη η προσκόλληση σε χαρισματικά πρόσωπα – «στάρετς» που ασκούν γοητεία με τον ωραίο λόγο, την εμφάνιση ή και τα *έργα* που κάνουν στην Ενορία τους. Είναι άλλωστε σύνηθες να θεοποιείται ο θεραπευτής ή/και μύστης από τον θεραπευμένο/μυημένο ιδίως όταν η ίαση αφορά σε ψυχικά τραύματα. Όπως σημειώνει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, *το μονοπάτι προς την αιώνια δόξα του να γίνεις θεός είναι το να βοηθήσεις τον θνητό άνθρωπο* (*N. Hist.* 2.18).

[11] Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας 1998, 576.

διαπράξει αδικήματα (*άτιμοι*).[12] Δεν γνωρίζω αν η Εκκλησία τού Δήμου αποτυπώνει την αρμονία των σχέσεων και φανερώνει το *αληθώς υπάρχειν*, το αθάνατο[13]. Είναι όμως βέβαιον ότι ο Ελληνας με την αγιότητα με την οποία περιβάλλει την πόλη (αφού και το ιερατείο της είναι «δημόσιοι λειτουργοί») και την τιμή που αισθάνεται για το γεγονός ότι είναι πολίτης, όντως φανερώνει ότι ο,τιδήποτε είναι ατομικό είναι θάνατος ενώ ό,τι είναι κοινωνία είναι ζωή[14].

Η ανωτέρω λειτουργία της Εκκλησίας παύει όταν καταλύεται η δημοκρατία. Το τραγικό είναι ότι σ' αυτό συνέβαλε η ίδια η Εκκλησία του Δήμου, η οποία έχοντας ως θεμέλιό της τον *κοινό άγραφο Νόμο* της φύσης και τις **ιδέες** της αιδούς και της δίκης που γεννούν τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη, μετατράπηκε σε έρμαιο των δημαγωγών. Τον 1ο αι. μ. Χ. η Εκκλησία μεταβάλλεται σε πεδίο επιβεβαίωσης των πολιτικών φρονημάτων και μάλιστα της πιστότητας προς τον πλανητάρχη Καίσαρα και τη θεά Ρώμη. Στη σύναξη της ελληνιστικής κι ελληνορρωμαϊκής Εκκλησίας του Δήμου δεσπόζουσα θέση κατέχει ο ύμνος, ο αίνος, η απόδοση τιμής στο πρόσωπο του μονάρχη αυτοκράτορα-Αυγούστου, ο οποίος συσχετίζεται με μια θεότητα (π.χ. ο Οκταβιανός με τον Απόλλωνα) και λατρεύεται ως "θεός", "σωτήρας" και

---

[12] M. Klinghardt, Hellenistisch-römische Staatsidee, *Neues Testament und Antike Kultur* Band 3, (ed. K. Erlemann...) Neukirchener 2005 143-150. Στην ιστοσελίδα του Μείζονος Ελληνισμού (και ειδικότερα στην Εγκυκλοπαίδεια) http://www.fhw.gr/chronos/ 05/gr/politics/322synedries.html σημειώνονται τα εξής: *Κατά τον 5ο αιώνα π.Χ. συνεδρίαζαν στην Πνύκα -ένα χαμηλό λόφο στα δυτικά της ακρόπολης- όπου υπήρχε και βωμός του Διός Αγοραίου, ενώ κατά τον 4ο αιώνα π.Χ. στο θέατρο του Διονύσου. Η "κυρία Εκκλησία" είχε καθορισμένα θέματα συζήτησης, όπως την επιχειροτονία, την έγκριση, δηλαδή την ψηφοφορία για την κρίση της ορθής διοίκησης των αρχόντων, τον επισιτισμό της πόλης, την άμυνα των συνόρων του κράτους, τις εισαγγελίες -δηλαδή τις καταγγελίες των πολιτών για έσχατη προδοσία, από τις οποίες οι πιο γνωστές περιπτώσεις ήταν η παρώδηση των ελευσίνιων μυστηρίων και του ακρωτηριασμού των Ερμών κατά τις παραμονές της σικελικής εκστρατείας (415 π.Χ.)- την οστρακοφορία και την πολιτογράφηση ενός ατόμου. Η Εκκλησία του δήμου συνεδρίαζε συνολικά περίπου σαράντα φορές το χρόνο, σε τέσσερις τακτικές συνεδριάσεις στη διάρκεια κάθε μήνα (το αττικό έτος ήταν χωρισμένο σε 10 μήνες). Εκτός από τις τακτές γίνονταν και έκτακτες συνεδριάσεις: οι σύγκλητοι ή εκκλησίες φόβου και ταραχής, κάτω από την απειλή ή το πλήγμα μιας κοινής συμφοράς. Στην Αρχαία Ελλάδα πολλές φορές ο όρος εκκλησία περιέγραφε την* ***συνάθροιση του συνόλου του στρατού*** *για να γίνει κάποια ανακοίνωση ή σύσκεψη για να βγουν κάποιες αποφάσεις. Η εκκλησία, που καθιερώθηκε από τον Σόλωνα το 594 π.Χ., συγκαλούνταν από τον επιστάτη που ήταν μέλος της βουλής προκειμένου να αποφασίσει επί των προβουλευμάτων. Η ψηφοφορία γινόταν διά χειροτονίας, βοής ή ψηφοφορίας. Η πλειονότητα των αποφάσεων που σώζονται αφορά σε επαίνους, στεφάνους και ή ανεγέρσεις μνημείων.*

[13] Πρβλ. Ομιλία του Χρ. Γιανναρά με θέμα *Εκκλησία του Δήμου - Εκκλησία των πιστών* που παρατίθεται στο http://www.antifono.gr.

[14] Πρβλ. http://www.ideografhmata.gr/forum/viewtopic.php?p=115356&sid= 9c863 ac3456cf0fce534f7ccf7ce30e8: *Εν κατακλείδει ο Δήμος, εκ της ιδιοσυστάσεώς του, κατάφερε πολλάκις να οδηγήσει τας Αθήνας σε μειονεκτική θέση. Αι καταστροφικαί αποφάσεις του ήταν εκείναι που στέρησαν τη νίκη στον Πελοποννησιακό Πόλεμο και επέφεραν την πολιτικοστρατιωτική παρακμή μια ώρα αρχύτερα. Η υπερβολική εκμετάλλευσις, των ίδιων των όπλων που παρείχε το πολίτευμα για την ασφάλειά του, όπως ο οστρακισμός και αργότερα οι δίκες από διάφορους τυχοδιώκτες, συκοφάντες, δημαγωγούς, ωδήγησε στα πρόθυρα της εξάντλησης το ίδιο το σύστημα διακυβερνήσεως. Αυτό το εγνώριζε άριστα, τόσο ο Πλάτων όσο και ο Ισοκράτης. Τόσο η "Πολιτεία" και οι "Νόμοι", όσο και ο "Αρεοπαγιτικός" αποτελούν προτάσεις για τον επαναπροσδιορισμό της Αθηναίων Πολιτείας. Ειδικά ο Ισοκράτης ανέλυσε καίρια την ψυχοπαθολογία της Αθηναϊκής Δημοκρατίας και πρότεινε μέσα από τους Λόγους του την επιστροφή εις την "Πάτριον Πολιτείαν" ως τη μοναδική διέξοδο από το οχλοκρατικό αδιέξοδο του 4ου π. Χ. αιώνος.*

"ευεργέτης" αφού κομίζει την ειρήνη (pax) και την ομόνοια (πρβλ. Δ' Εκλογή Βιργιλίου)[15]. Ο Επιστάτης, που «ενσάρκωνε» την παρουσία του Καίσαρα, αναγίνωσκε στη σύναξη τα λεγόμενα "βασιλικά προστάγματα", με τα οποία ο ηγεμόνας, απειλώντας ή επαινώντας, παραινούσε στην πιστή εφαρμογή των εντολών του. Ο λαός, ο οποίος δεν είχε πλέον δικαίωμα παρέμβασης, όπως συνέβαινε στις συνάξεις της κλασικής Εκκλησίας του Δήμου, περιοριζόταν σε αναφωνήσεις επιδοκιμασίας και τιμής προς τον μονάρχη και το «δαιμόνιο» (genius) της Ρώμης που προσφέροντας στις μάζες εφήμερο άρτο και θέαμα απομυζούσε την «ουσία» τους[16]. Το συγκεκριμένο τυπικό της ελληνορρωμαϊκής Εκκλησίας επηρέασε και τη λειτουργία τής Συναγωγής (όπου εκεί βέβαια ως *Κύριος* λατρευόταν ο Γιαχβέ, ενώ κεντρική θέση κατείχε η ακρόαση κατεξοχήν της Τορά αλλά και των Προφητών) και εμμέσως ίσως και τη λατρεία των πρώτων χριστιανικών Συνάξεων[17].

Χαρακτηριστική είναι η χωροταξική αλλαγή στην Αγορά των Αθηνών κατά τη ρωμαϊκή περίοδο: Τον 1ο αι. μ. Χ. και μετά την οικοδόμηση της Αγοράς του Καίσαρα και του Αυγούστου (γνωστής σήμερα ως *ρωμαϊκής*), όπου μεταφέρθηκε η εμπορική δραστηριότητα, η αρχαία Αγορά, όπου ουσιαστικά ασκούνταν η φιλοσοφία και η ρητορική τέχνη, κυριολεκτικά κατακλύστηκε από τους *ευεργέτες* (Έλληνες της ανατολής και κατόπιν Ρωμαίους) και τους ίδιους τους Αθηναίους με βωμούς, αγάλματα, τιμητικούς ανδριάντες, ιερά και άλλα οικοδομήματα[18]. Στην ίδια την Ακρόπολη, ανατολικά του Παρθενώνα (και στον ίδιο άξονα με αυτόν), κτίστηκε κυκλικός ιωνικός Ναός προς τιμήν της Ρώμης (dea Roma) και του Οκταβιανού Αυγούστου.

Βεβαίως η σύναξη της εκκλησίας κάθε πόλης είχε ακόμη και τον 1ο αι. τη δυνατότητα να λαμβάνει αποφάσεις που αφορούσαν σε εσωτερικά της ζητήματα καθώς ο τοπικός πατριωτισμός ήταν ιδιαίτερα οξύς, όπως κι ο ανταγωνισμός μεταξύ των πόλεων. Αναφορά σε μια τέτοια σύναξη της εκκλησίας της Εφέσου διασώζεται από τον Λουκά στις *Πράξεις* (19, 32 κε.)[19]. Υποκινούμενοι οι Εφέσιοι από λίγους «συνδικαλιστές», οι οποίοι εκπροσωπούσαν τα συμφέροντα όσων κατασκεύαζαν κι εμπορεύονταν ασημένια αγάλματα της πολιούχου Αρτέμιδος που προορίζονταν για «φυλακτά» των προσκυνητών, συνάζονται στο χωρητικότητας 25.000 θεατών Θέατρο στην Άνω Πόλη κραυγάζοντας την υμνητική διακήρυξη *Μεγάλη η Άρτεμις των Εφεσίων.* Ο Έλλην (στην παιδεία) και ιατρός Λουκάς, ανακαλώντας τη Βαβέλ, χαρακτηρίζει την μη έννομο σύναξη ***συγκεχυμένη*** αφού οι πλείονες ***οὐκ ᾔδεισαν τίνος ἕνεκα***

---

[15] K. Berger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia". *ZThK* 73 (1976) 167-207.

[16] Πρβλ. την «απεικόνιση» της Ρώμης ως πόρνης στα Αποκ. 17-18, όπου γίνεται λόγος για εμπόριο σωμάτων και ψυχών (18, 13).

[17] Σ. Δεσπότη, *Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, Διδ. Διατριβή, Wiesbaden 2000, 171 κε.

[18] Σ. Δεσπότη, *Ο απ. Παύλος στην Αθήνα. Συγχρονική Ερμηνεία του Πρ. 17*, Αθήνα: Άθως 2009, 198-200. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ στην κλασική Αγορά από τη συνολική επιφάνεια των 9.800 μ^2., το 88% αντιστοιχούσε στην πολιτική λειτουργία, το 8% στη θρησκευτική και το 4% στην αναψυχή και τα θρησκευτικά κτίρια ήταν συγκεντρωμένα στο δυτικό τμήμα, κατά τη ρωμαϊκή εποχή οι πολιτικές δράσεις περιορίζονται στην τοπική αυτοδιοίκηση και τα ιερά αυξάνονται ραγδαία, κάτι που προκύπτει και από τα ψηφίσματα.

[19] Στις Πρ. 7, 38 μνημονεύεται *η εκκλησία του ισραηλιτικού λαού στην έρημο.* Πρβλ. Εβρ. 2, 11-12.

συνεληλύθεισαν, και *ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλο τι ἔκραζον* (19, 32)[20]. Κάτι αντίστοιχο συνέβη (α) στους Φιλίππους και (β) στη Θεσσαλονίκη (Πρ. 16, 16-20· 17, 5) με υποκίνηση επίσης (α) των εμπόρων του θρησκευτικού συναισθήματος αλλά και (β) των Ιουδαίων. Η αντίθεση που προκαλείται στον ακροατή των Πρ. προς τη λειτουργία της χριστιανικής Εκκλησίας της Αντιόχειας και αυτής των Ιεροσολύμων στα κεφ. 10-15 είναι σαφής. Παρότι στην Αγία Πόλη προκλήθηκε *στάσις και ζήτησις οὐκ ὀλίγη τ˜ Παύλῳ καὶ τ˜ Βαρναβᾷ* από τους Ιουδαιοχριστιανούς που επέβαλαν τα μωσαϊκά ήθη στους εξ Εθνών πιστούς (15, 2), μετά από Σύνοδο και *συνομιλία* λαμβάνεται κοινή απόφαση: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ Ἐκκλησίᾳ* (15, 22). Η χριστιανική Εκκλησία σύμφωνα με τις Πρ. λειτουργεί *ὁμοθυμαδόν,* γεγονός που προκαλείται κατεξοχήν από το κοινό Άγιο Πνεύμα που πνέει ανακαινιστικά στους έσχατους καιρούς σε άνδρες **και** γυναίκες, πρεσβυτέρους και νεανίσκους παραδίδοντας μια καινούργια Τορά-Διαθήκη: *ἔδοξεν γὰρ τ˜ Πνεύματι τ˜ Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν* (15, 28· πρβλ. το γεγονός της Πεντηκοστής κεφ. 2· Ιωήλ 3, 1-5 Ο').[21] Χαρακτηριστικό είναι και το γεγονός ότι η κάθε τοπική Εκκλησία (ιδίως αυτή της Αντιόχειας) είναι χαρισματική, πολυφυλετική και διαστρωματική: *Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν, προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὅ τε Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ* [niger / νέγρος = σκοτεινός, μαύρος] *καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρ ΄δου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος* (13, 1). Η ίδια σύναξη λειτουργεί φυγόκεντρα: «χαριτώνει» τον Π. και τον σύντροφό του στην έξοδό τους προς τα έθνη (15, 40).

Με τον όρο *Εκκλησία* μετέφρασαν οι Ο' το εβραϊκό *qahal* (Δτ. 4, 10· 9, 10· 31, 30), καθώς υπάρχει συνήχηση μεταξύ των δύο λέξεων. Η σύναξη/συνάθροιση των Ιουδαίων κλήθηκε αρχικά στη σκληρή έρημο (όπου υπάρχει πλήρη απεξάρτηση από τα υλικά αγαθά αλλά και ό,τι προσφέρει η πόλις) με την πρωτοβουλία του Γιαχβέ (του Θεού των Πατέρων που παρέχει την ελευθερία και δωρεές) μετά την Έξοδο από την Αίγυπτο της δουλείας. Ο ***λαός ο άγιος*** (όπως ονομάζεται πλέον το δωδεκάφυλο σε αντίθεση προς τα έθνη τα ακάθαρτα) συνιστά *βασίλειον ιεράτευμα* και συγκροτεί *εκκλησία* κατεξοχήν την ημέρα του Σαββάτου (*κλητή αγία* Εξ. 12, 16· Λευ. 23, 3· Αρ. 29, 1) με σκοπό κατεξοχήν τη λατρεία του Θεού των Πατέρων και την ακρόαση και επικύρωση της **Διαθήκης** που δεν συνιστά απλώς ***Νόμο*** του Γιαχβέ, αλλά χάρη, οδό ζωής και φως (πρβλ. τον μακροσκελή ύμνο στα *δικαιώματα του Κυρίου* στον επονομαζόμενο *Άμωμο* Ψ. 118 Ο'). Χαρακτηριστική είναι η υπόμνηση του Δευτερονομιστή*: Πρόσεχε σεαυτ˜ καὶ φύλαξον τὴν ψυχήν σου σφόδρα μὴ ἐπιλάθῃ πάντας τοὺς λόγους οὓς ἑωράκασιν οἱ ὀφθαλμοί σου καὶ μὴ ἀποστήτωσαν ἀπὸ τῆς καρδίας σου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου καὶ συμβιβάσεις τοὺς υἱούς σου καὶ τοὺς υἱοὺς τῶν υἱῶν σου ἡμέραν ἣν ἔστητε ἐναντίον Κυρίου τοῦ Θεοῦ ὑμῶν ἐν Χωρὴβ* ***τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας*** *ὅτε εἶπεν Κύριος πρός με «****ἐκκλησίασον πρός με τὸν λαόν καὶ ἀκουσάτωσαν τὰ ῥήματά Μου ὅπως μάθωσιν φοβεῖσθαί Με πάσας τὰς ἡμέρας ἃς αὐτοὶ ζῶσιν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτῶν διδάξωσιν****»* (Δτ. 4, 10· 9, 10· 10, 4 *ημέρα σύναξης).* Αξιοσημείωτος είναι, όμως, στο 23, 1 κε. ο αποκλεισμός των ευνούχων και

[20] Σ. Δεσπότη, *Η Ιεραποστολική Περιοδεία του Παύλου στον Ελλαδικό Χώρο*, Αθήνα: Ουρανός 2011, 243-251.

[21] Πρβλ. Ralph Neuberth, *Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen Zur Apostelgeschichte.* Dr. Theol. diss. Universität Würzburg, 2000.

των νόθων (mamzer), αλλά και ο συσχετισμός στον *Ιησού του Ναυή* της εκκλησίας με τον ιερό Πόλεμο (20, 2), ο οποίος (συσχετισμός), σύμφωνα με τους W. Schmidt/G. Delling[22], έχει πανάρχαιες ρίζες (Κρ. 20, 2· Α' Βασ. 17, 47). Γι' αυτό και αρχικά η εκκλησία ήταν «ανδρική» υπόθεση. Αργότερα όμως στον Ισραήλ συμπεριελήφθησαν και οι γυναίκες και τα παιδιά αλλά και όσοι ξένοι ασπάζονταν τον Ιουδαϊσμό. Απαραίτητη προϋπόθεση συμμετοχής σε αυτήν ήταν η τήρηση των κανόνων λατρευτικής καθαρότητας. Σημειωτέον όμως ότι ο εβραϊκός όρος *qahal* δεν συνδέεται μόνον με θρησκευτικούς σκοπούς (Ιεζ. 17, 17) και ούτε μόνον με τον Ισραήλ (Ιεζ. 27, 27· 32, 22· Ψ. 26, 5 Μασ. *σύναξη πονηρών*). Επιπλέον δεν αποδίδεται μόνον με τον όρο *Εκκλησία* αλλά ιδιαίτερα από τον Ιερατικό Κώδικα με τον όρο ***Συναγωγή*** (π.χ. Αρ. 16, 3· 20, 4· Δτ. 5, 22)[23].

Συμφωνώ με την άποψη ότι ο όρος *Εκκλησία* χρησιμοποιήθηκε από τους Ελληνιστές Ιουδαίους[24] των Ιεροσολύμων ***καταρχάς*** προκειμένου να διαφοροποιηθούν από τον «κατά σάρκα Ισραήλ» και τη Συναγωγή του η οποία είχε ως πυρήνα της την Τορά. Αναπτύχθηκε η αυτοσυνειδησία ότι αυτός (ο λαός) είναι ο αληθινός εσχατολογικός Ισραήλ (Γαλ. 6, 16) που υπερβαίνει το Σινά και βιώνει την *Καινή* Διαθήκη μέσω της Ευχαριστίας ως ανάμνησης του σωτηριώδους Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού αλλά και *πρόληψης* της Βασιλείας. Γι' αυτό και αυτοαποκαλούνται *ἅγιοι, κλητοί, εκλεκτοί.* Ο συγκεκριμένος Ισραήλ καθοδηγείται από τους Δώδεκα που επέλεξε προσωπικά και ονομαστικά ο Ιησούς. Αυτοί μαζί με τον ερχόμενο Υιό του Ανθρώπου θα κρίνουν (με την έννοια της δίκης αλλά και της εξουσίας γενικότερα) το Δωδεκάφυλο (Λκ. 22, 30//Μτ. 19, 28). Ο Πέτρος, ως εκπρόσωπος των Δώδεκα μετά την Ομολογία *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος*, δέχεται από τον Ιησού τον Μακαρισμό (*Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ Πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) και τη Διακήρυξη: *Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,* ***καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*** (Μτ. 16, 16-19· πρβλ. *στύλοι τῆς Ἐκκλησίας* Γαλ. 2, 9). Σύμφωνα κατεξοχήν με τους Ελληνιστές και τον Παύλο, σε αυτόν τον εσχατολογικό Ισραήλ που αποκαλεί τον Θεό Πατέρα και εύχεται να έλθει η Βασιλεία Του μπορούν να συμμετέχουν και τα έθνη χωρίς να γίνουν Ιουδαίοι μέσω της περιτομής, της σχολαστικής τήρησης του Σαββάτου και της διάκρισης των τροφών σε καθαρές (κοσέρ) και ακάθαρτες.[25]

---

[22] *Wörterbuch zur Bibel*, Harburg [...] : Furche 1971,199.

[23] Αποδίδεται επίσης με τους όρους *ὄχλος, πλῆθος*.

[24] L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer1990, 87. Σχετικά με την εκκλησιολογία των συγγραφέων και των έργων της Κ.Δ. αξιόλογη είναι η μονογραφία του J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 καθώς επίσης και το λήμμα του *ἐκκλησία EWNT* 1 908-1011.

[25] Στον ίδιο τον Ματθαίο την εξουσία του *δεσμεῖν και λύειν* λαμβάνουν στο 18, 18 και οι Δώδεκα. Ακόμη όμως και εάν ως πέτρα εννοηθεί ο ίδιος ο Κηφάς-Πέτρος, όπως σημειώνει ο π. Θεόδωρος Στυλιανόπουλος, Η Βιβλική Βάση του Πρωτείου, *ΔΒΜ* 23 (2005) 7-32, εδώ 27 *η «πρωτοκαθεδρία» του Πέτρου πρέπει να αξιολογηθεί αυστηρά με βάση το ευρύτερο πλαίσιο των Ευαγγελίων και των άλλων καινοδιαθηκικών κειμένων. Από αυτή την άποψη, τα προνόμια που έχει ο Πέτρος, καθώς και ο πραγματικός ρόλος του Πέτρου στην πρώτη Εκκλησία, πρέπει να εξεταστούν όσο πιο στενά γίνεται με τα προνόμια και το ρόλο των δώδεκα και των άλλων αποστολικών ηγετών, στους οποίους έχει εξίσου ανατεθεί θεία εντολή να κηρύξουν και να διδάξουν, να θεραπεύσουν και να υπηρετήσουν, να ποιμάνουν και να επιτιμήσουν. Ο*

2. Εκκλησία και Ισραήλ στην Α' Θεσ. και την Α' Κορ.

Στα δύο αρχαιότερα ντοκουμέντα του Χριστιανισμού που προέρχονται από τον νεότερο Απόστολο, τον Παύλο παρατηρούμε τα εξής όσον αφορά στη χρήση της έννοιας και του όρου Εκκλησία[26]:

1. Ηδη επισημάνθηκε ότι με τον όρο *Εκκλησία* δηλώνεται **η συνέχεια της Εκκλησίας με τον Ισραήλ.** Αυτή (η συνέχεια) υπογραμμίζεται και με τον χαρακτηρισμό *άγιος* για τα μέλη της Εκκλησίας ήδη στην Εισαγωγή της Α' Κορ. (1, 2), παρότι ***(α)*** στον Ιουδαϊσμό ο όρος προσδιορίζει μάλλον τους αγγέλους[27] και ***(β)*** τα συγκεκριμένα πρόσωπα παρουσιάζουν αδυναμίες σαρκικές και άλλες. Επίσης είναι εμφανής κατεξοχήν στο κεφ. 10, με το οποίο ο Π. επιχειρηματολογεί εναντίον τής βρώσεως ειδωλοθύτων στον ειδωλολατρικό ναό, απευθυνόμενος σε πρώην εθνικούς (Α' Κορ. 12, 2) ως εξής: *Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι **οἱ πατέρες ἡμῶν** πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον* (10, 1)[28]. Ο αρχαίος Ισραήλ της Εξόδου αποτελούνταν από τους πατέρες ***μας*** ενώ και στην παλαιοδιαθηκική του διάσταση ο λαός τροφοδοτούνταν από τον Ι. Χριστό, που συμβολίζεται με την πέτρα (βλ. κατωτέρω)[29].Αλλά και στο 14, 21-23 **(= Ησ. 28, 11)**[30] η Εκκλησία ταυτίζεται με τον λαό

Πέτρος είναι μια ξεχωριστή φυσιογνωμία στην Καινή Διαθήκη αλλά όχι η μόνη. Καμία αποστολική φυσιογνωμία δεν απολαμβάνει μια γενική κυριαρχία ή αποκλειστική εξουσία στην Καινή Διαθήκη. Με άλλα λόγια, το «πρωτείο» του Πέτρου δεν είναι η άσκηση δύναμης πάνω στους άλλους αποστόλους αλλά μια εξουσιοδοτημένη ηγεσία στα πλαίσια της κοινής αποστολικής εξουσίας στην κοινή ζωή της Εκκλησίας. [...] Η έννοια του μεσσιανικού λαού του Θεού, η ισχυρή εικόνα της Εκκλησίας ως Σώματος Χριστού και ναού του Αγίου Πνεύματος, καθώς επίσης και η ενσωματωμένη σημασία του βαπτίσματος και του Μυστικού Δείπνου του Κυρίου, όλα αυτά εκφράζουν μια εγγενή θεολογική κίνηση προς την ενότητα. Με αυτό τον τρόπο, η Καινή Διαθήκη αποτελεί μαρτυρία μιας πλούσιας εκκλησιολογίας της κοινωνίας. Εντούτοις, παρά τους ισχυρούς αυτούς ενοποιούς παράγοντες, στην Καινή Διαθήκη δεν υπάρχει κανένας υπαινιγμός ότι η ενότητα της Εκκλησίας απαιτεί έναν και μοναδικό ηγέτη εκτός από το Χριστό. Στο άρθρο αυτό μπορεί κανείς να ανακαλύψει και πλούσια βιβλιογραφία σχετικά με το θέμα.

[26] J. Dunn, Εκκλησία και Εκκλησίες στην Καινή Διαθήκη (Μτφρ. Μ. Γκοτσιούδης), *ΔΒΜ* 24 (2006) 9-32. Ολόκληρο το συγκεκριμένο τεύχος είναι αφιερωμένο στην *Εκκλησία.*

[27] Paul R. Trebilco, *Self-Designations* and *Group Identity* in the *New Testament*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 122-163.

[28] 10, 20. 22 // Δτ. 32, 17. 21.

[29] Ο Φίλων (*Νόμ.* 2, 86) ταυτίζει την Σοφία του Θεού με την τροφοδότρα πέτρα. Βλ. σχετικά W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther* (1 Kor. 6, 12- 11, 16), EKK, Benzinger-Neukirchener 1995, 594-5.

[30] *Ἐν τῷ Νόμῳ γέγραπται ὅτι «**ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου»**, λέγει Κύριος* (Ησ. 28, 11-12) *22ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις, ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.23Ἐὰν οὖν συνέλθῃ **ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ** καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;* (14, 21-23). Το παλαιοδιαθηκικό χωρίο συνιστά απειλή προς την ηγεσία της Ιερουσαλήμ. Στη συνέχεια τονίζεται ότι εάν άπιστος εισέλθει κατά τη σύναξη, διά της αποκάλυψης των κρυφίων της καρδιάς του, αυτός θα ομολογήσει ότι όντως ο Θεός βρίσκεται στο μέσον σας, κάτι που ανακαλεί το Ησ. 45, 14: *οὕτως λέγει Κύριος Σαβαωθ ἐκοπίασεν Αἴγυπτος καὶ ἐμπορία Αἰθιόπων καὶ οἱ Σεβωιν ἄνδρες ὑψηλοὶ ἐπὶ σὲ διαβήσονται καὶ σοὶ ἔσονται δοῦλοι καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι χειροπέδαις καὶ προσκυνήσουσίν σοι **καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεός ἐστιν καὶ***

του Θεού[31]. Προφανώς είχε αναπτυχθεί η αυτοσυνειδησία ότι αυτή (η Εκκλησία) είναι **ο αληθινός εσχατολογικός Ισραήλ του Θεού** που υπερβαίνει το Σινά και βιώνει την *Καινή* Διαθήκη μέσω της Ευχαριστίας ως ανάμνησης του σωτηριώδους Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού αλλά και *πρόληψης* της Βασιλείας.

2. Αυτό το γεγονός δηλώνεται σαφώς στο Γαλ. 6, 16 και επιβεβαιώνεται και από τα εξής στοιχεία, τα οποία αντλούνται από τις άλλες πρωτοπαύλειες επιστολές: ***(α)*** Ο ίδιος Ο Π. από την Ταρσό, παρά το γεγονός ότι στην Αποστολική Σύνοδο εξουσιοδοτείται να κηρύξει στην *ακροβυστία* – τους Έλληνες (Γαλ. 2, 7), επισημαίνει ότι **πέντε φορές μαστιγώθηκε** (Β' Κορ. 11, 24). Άμεσα ανακαλείται η τιμωρία που προβλεπόταν για βλασφημία στη Χάβρα των Ιουδαίων, και έμμεσα η εμμονή του να κηρύττει τον Εσταυρωμένο Μεσσία αρχικά στη Συναγωγή, όπως επισημαίνουν και οι Πράξεις και ο ίδιος στην *Προς Ρωμαίους* ότι το ευαγγέλιο απευθύνεται **πρώτον** σε Ιουδαίους και μετά σε Έλληνες (1, 16). ***(β)*** Επιπλέον η τεκμηρίωση της ρητορικής του μέσω των 82 χωρίων της Π.Δ. όπως και γενικότερα η γλώσσα του παραπέμπουν **στις εβραϊκές Γραφές και δη τη μετάφραση των Ο'**. Επίσης το γεγονός ότι χρησιμοποιεί *βιβλική* τεκμηρίωση προδίδει το γεγονός ότι οι παραλήπτες επίσης σέβονταν και γνώριζαν από στήθους την Παλαιά Διαθήκη, έχοντας χρηματίσει πιθανότατα «σεβόμενοι τον Θεόν» σε μία Συναγωγή[32].

Εστω κι αν στο Α' Θεσ. 2, 14-16 ο Π. (προφανώς ένεκα του διωγμού του από τις Συναγωγές των ελληνικών πόλεων περιλαμβανομένης και της Κορίνθου) στρέφεται εναντίον των συμφυλετών του που στο Α' Κορ. 10, 16 ονομάζονται *Ισραήλ κατά σάρκα*, στα Ρωμ. 9-11, αντιμετωπίζοντας εκείνους τους εθνικοχριστιανούς που συμπεριφέρονταν με αλαζονεία[33] απέναντι στους Ιουδαιοχριστιανούς «συντηρητικούς» που δεν έτρωγαν ακάθαρτο κρέας αλλά και οίνο (μιμούμενοι τους Ναζιραίους), χρησιμοποιεί την εικόνα του μπολιάσματος: τα έθνη συνιστούν τα κλαδιά της αγριελιάς που μπολιάστηκαν στη θέση των αποκοπέντων κλάδων της ήμερης / καλλιέλαιης. Το συγκεκριμένο δέντρο θεωρείται το πλέον πολύτιμο στην Ανατολή καθώς ο καρπός του χρησιμοποιείται για τροφή, θεραπεία/επούλωση, φωτισμό (στον οίκο, τη Συναγωγή, το Ναό) αλλά και για τη χρίση του Μεσσία. Στο τέλος, σύμφωνα με το μυστηριώδες σχέδιο του Θεού θα σωθεί και ο Ισραήλ, ο οποίος θα πιστέψει στον Κύριο Ιησού: *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε [παρ] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ*

ἐροῦσιν οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σοῦ. Ας σημειωθεί ότι στην Π.Δ. μόνον ο Θεός αποκαλύπτει κρύφια της καρδιάς.

[31] Δεν είναι τυχαίο ότι ο Στέφανος ονομάζει τον λαό της ερήμου «εκκλησία» και όχι συναγωγή (Πρ. 7, 39) ενώ και το *ποιμαίνειν* την εκκλησία προς τους πρεσβυτέρους της Εφέσου (Πρ. 20, 28) ανακαλεί παλαιοδιαθηκικά μοντέλα.

[32] Και ο Λουκάς άλλωστε στις *Πράξεις* αναφέροντας το γεγονός ότι ο πλους του Π. προς την Ρώμη ξεκίνησε *μετά τη νηστεία* και άρα σε πολύ επικίνδυνη χρονική περίοδο, προϋποθέτει ότι οι ακροατές του γνώριζαν την κορυφαία ιουδαϊκή εορτή του Εξιλασμού. Πρβλ. 27, 9: *Ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς* ***διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν*** *ἤδη παρεληλυθέναι παρῄνει ὁ Παῦλος.*

[33] Ρωμ. 11, 18: *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ.*

μέρους τ˜ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ ***οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ*** *σωθήσεται* (11, 25-26*)*.

3. Τα ειδολογικά στοιχεία που διαφοροποιούν τη Συναγωγή[34] από την Εκκλησία είναι τα εξής: ***(α)*** Όπως επισημαίνει και το Α' Κορ. 12, 13, τα μέλη της Κοινότητας, που εντάσσονται σε αυτήν **με το ένα και μοναδικό βάπτισμα *εἰς τὸν Ἰησοῦ Χριστόν*** (Γαλ. 3, 27· Ρωμ. 6, 3β) [35], «σφραγίζονται» - ποτίζονται με τη χορηγία του Αγ. Πνεύματος η οποία προσφέρει την δωρεάν ***υιοθεσία.*** Έκφραση αυτής της αλλαγής στάτους είναι η θαυμαστή δυνατότητα να αποκαλείται **ο Θεός** όχι απλώς ως Κύριος – Βασιλεύς – Πατέρας (πάντων ή *του* λαού) αλλά με το λέξημα ***Αββά*** (Γαλ. 4, 6· Ρωμ. 8, 15) και άρα η ένταξη σε μια οικογένεια «αδελφών» με πρωτότοκο τον Χριστό έχοντας αποτυπωμένη ο καθένας προσωπικά την εικόνα του Μεσσία και κατεξοχήν αυτή του ***Εσταυρωμένου***[36]. Η υιοθεσία και η κληρονομιά της βασιλείας πιστοποιείται» και από την εμπειρία των ποικίλων χαρισμάτων του Πνεύματος (που δεν ακυρώνουν το νου χωρίς να πρόκειται ούτε για περιστασιακές «εκλάμψεις» και ούτε όμως και να ταυτίζονται με τον «λόγο»). Στην εμπειρία του βαπτίσματος εδράζεται το γεγονός ότι τα μέλη της χριστιανικής «κομούνας» αυτοαποκαλούνται **«αδελφοί»** και **«άγιοι»**[37]**.** ***(β)*** Αντί της Τορά η έμφαση στη σύναξη των ανωτέρω αδελφών αγίων δίνεται στους **Προφήτες** και ιδίως **τον Ησαΐα** και τα άσματα του πάσχοντος Δούλου ή Υιού, όπως και στον **Δανιήλ 7-10 και τους Ψαλμούς 2 και 109**. «Ενώ στη Συναγωγή «οι προφήτες διαβάζονταν νομικά, στην Εκκλησία ακόμη

[34] Πρβλ. Paul Trebilco, Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία? *NTS* 57 (2011) 440-460.

[35] Η αραμαϊκή (άρα και αρχέγονη) έκφραση *εἰς τὸ Ὄνομα* (lesem = *σε συσχετισμό / κοινωνία με κάποιον ή εξαιτίας / χάριν τινός ή με σκοπό*) δεν έχει τοπική αλλά τελική σημασία: διά της βαπτίσεως οι πιστοί ενώνονται με τον Ιησού, γινόμενοι *σύμφυτοι* με το *ομοίωμα* (κατά το πρότυπο/την αναλογία) του θανάτου Του (Ρωμ. 6, 5).

[36] Στὴν Ρωμ. χρησιμοποιεῖται τὸ **«σύμφυτος»** (6, 5) γιὰ κάθε βαπτισμένο ξεχωριστά. Ο ὅρος σημαίνει ὅτι κάτι εἶναι ἄρρηκτα συνυφασμένο μὲ τὴ φύση ἑνὸς εἴδους σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ ἐπίκτητο χαρακτηριστικό (Πλάτων, *Τίμαιος* 42a6· Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων γενέσεως* 721b29· Πλούταρχος, *Ἠθικά* 687D) Τὰ χωρία προέρχονται ἀπὸ τὸ C. Breytenbach, "Taufen" als Metapher in den Briefen des Paulus. Randbemerkungen zur βαπτισθῆναι Wendung εἰς τι/τινα, *Ethos und Theologie im Neuen Testament.* Festschrift für M. Wolter (Hgg. J. Flobbe und M. Konradt) Neukirchen: Neukirchener Verlag 2016 263-289, 278.

[37] Το γεγονός ότι η *αδελφότητα* των πρώτων Χριστιανών δεν ήταν κάτι σύνηθες στις «εταιρείες» των πόλεων αλλά κάτι «χαρακτηριστικό» των χριστιανών αποδεικνύεται από το γεγονός ότι ο Λουκιανός ο Σαμοσατεύς στα μέσα του 2ου αι. μ.Χ. εμπαίζοντας έναν χριστιανό ηγέτη ως Περεγρίνο (= ξένος, βάρβαρος) και Πρωτέα (παρά το γεγονός ότι οι μαθητές του τον αποκαλούν «καινό Σωκράτη»), σημειώνει ότι ο νομοθέτης τους έπεισε ότι οι πάντες είναι ***αδελφοί αλλήλων*** (παρ. 13). Αντίθετη άποψη διατυπώνει ο P. Harland, "Familial Dimensions of Group Identity (II): 'Mothers' and "Fathers' in Synagogues of the Greek World/' *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 38 (2007) 57-79. "Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East/' *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 491-513. http://www.philipharland.com/publications.html.

και ο Νόμος αναγιγνώσκεται προφητικά» και χριστολογικά»[38]. Όπως διαπιστώνεται στο Α΄ Κορ. (10, 4) η τροφοδότρα πέτρα – ο βράχος της Ερήμου δεν είναι ο Γιαχβέ Θεός (όπως πίστευε ο Ιουδαϊσμός· πρβλ. Δτ. 32) αλλά ο Χριστός, το *πάσχα ἡμῶν* που θυσιάστηκε *ὑπὲρ ἡμῶν* (Α' Κορ. 5, 7). Είναι Αυτός που θα έλθει να μας σώσει από την επικείμενη Οργή και να κρίνει τους πάντες. ***(γ)*** Στην ιουδαϊκή *Ομολογία Πίστεως*, το γνωστό ως **Σεμά** (Δτ. 6, 4–9, 11, 13-21· Αρ. 15, 37–41), **το οποίο προφέρεται με εξαιρετική ευλάβεια από κάθε ευσεβή Ιουδαίο**, προστίθεται δίπλα στον παντοκράτορα Θεό, **ο Ιησούς** και μάλιστα ως ***Κύριος*** (Α' Κορ. 8, 6)[39]. Αυτός ως τέτοιος (Κύριος) επίσης άδεται σε άσματα όπως αυτό που σώζεται στη ***Φιλιππησίους*** (2, 10 = Ησ. 45, 23). Αυτός, όπως αποδεικνύεται από κραυγή *Μαράνα Θα* στον επίλογο της Α' Κορ.[40], αναμένεται να επανέλθει. Επίσης ο Θεός εν Αγίω Πνεύματι στη χριστιανική Εκκλησία δεν προσφωνείται ως βασιλεύς αλλά ως **Πατέρας - Αββάς,** διότι έχει Υιό και κατά χάριν υιούς και θυγατέρες που συγκροτούν την καινή οικογένεια όσων των επικαλούνται, την Ε*κκλησία.* Επί τη βάσει των ανωτέρω μπορεί να κατανοήσει κάποιος γιατί στο αρχαιότερο ντοκουμέντο του Χριστιανισμού που γράφεται στην Κόρινθο το 50 μ. Χ. ο Π. απευθύνεται στην *Εκκλησία των Θεσσαλονικέων* ***ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*** (1, 1). Τα δύο αυτά στοιχεία (η πατρότητα του Θεού και η κυριότητα του Ιησού) συνιστούν τα «νεύρα» της Εκκλησίας και ταυτόχρονα το ζωτικό πεδίο στο οποίο αυτή ζει και κινείται. ***(δ)*** Αντί της εκτεταμένης **Προσευχής με τα 18 αιτήματα (Αμιντά)** αναφέρεται η σύντομη ***Κυριακή Προσευχή***, όπου ο Δημιουργός προσφωνείται (όπως ήδη επισημάνθηκε) *Πατέρας – Αββά*, και επιπλέον γίνεται αναφορά στη καθημερινή

---

[38] Β. Στογιάννος, Παράδοσις και Αγία Γραφή, *Ερμηνευτικά Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1988, 264-284, εδώ 275

[39] Ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς Κύριος Ιησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

[40]Συνοψίζει με έμφαση ο Παύλος στο Ρωμ. 10, 9-17: *ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τ˜ στόματί σου «**Κύριον Ἰησοῦν**» καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι «**ὁ Θεὸς Αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν**», σωθήσῃ·καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. λέγει γὰρ ἡ Γραφή· «πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' Αὐτ˜ οὐ καταισχυνθήσεται»* (Ησ. 28, 16). *οὐ γάρ ἐστιν διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶἝλληνος, ὁ γὰρ αὐτὸς Κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν·* ***«πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται»*** (Ιωήλ 3, 5 Ο'· Πρ. 2, 21. 10). *Πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ **ἐπίστευσαν;** πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ **ἀκούσωσιν** χωρὶς κηρύσσοντος; πῶς δὲ **κηρύξωσιν** ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· «ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά»* (Ησ. 52, 7). *Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τ˜ εὐαγγελίῳ. Ἠσαΐας γὰρ λέγει· «Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;»* (Ησ. 53, 1· Ο'). ***Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.*** Είναι φανερό από όσα επισημάνθηκαν ότι σημείο της ταυτότητας της φαινομενικά «νεοσύστατης» Εκκλησίας δεν είναι η κοινή εξ αίματος καταγωγή από κάποια μυθική ή ιστορική μορφή, ούτε τα κοινά έθη/ήθη που έχουν συνήθως ως πυρήνα και αφετηρία τους μια κοινή λατρευτική πράξη (θυσία, περιτομή, Σάββατο), ούτε η κοινή παιδεία αλλά η υπακοή στην κλήση του Θεού: ***Βλέπετε γὰρ τὴν κλῆσιν ὑμῶν**, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου **ἐξελέξατο ὁ Θεός**, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ Θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ* (Α'Κορ. 1, 26-28).

ανάγκη επιβίωσης και αλληλοσυγχώρεσης. ***(ε)*** Το κεντρικό λατρευτικό γεγονός δεν είναι η ανάγνωση των ιερών Γραφών αλλά **η τράπεζα** – το ***Δείπνο*** (το οποίο στις *Πράξεις* σημειώνεται με το μοναδικό λέξημα «κλάση του άρτου» που ***δεν*** συνηθιζόταν στον Ιουδαϊσμό) σε Οίκο κατεξοχήν τη «μία των σαββάτων» (= την πρώτη μέρα της εβδομάδος). Αυτό το δείπνο (πρέπει να) είναι **κοινό για όλους** ώστε να φανερώνεται προς τους «εκτός» ότι σε αυτήν την Κοινότητα σε αντίθεση προς ό,τι διακηρυσσόταν στη Συναγωγή αλλά και στην «ελληνική» Εκκλησία του Δήμου, *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ* (Γαλ. 3, 28-29), *πλούσιος και πένης*. Ως ***κυριακό*** δεν αποτελεί απλώς κοινωνικό γεγονός (όπως το παρερμήνευσαν οι Κορίνθιοι, θεωρώντας την χριστιανική *κομούνα* ως «άλλη» μία «εταιρεία»). Είναι βρώση του Σώματος του Ιησού που είναι ***Κύριος,*** συμμετοχή στο πάθος του Ιησού Χριστού *χάριν* ***του αδελφού*** και ***κοινωνία*** μαζί Του ως *Κυρίου* και δη *Νυμφίου.* Άρα είναι *αποκλειστικό*[41] και μοναδική έκφραση ισότητας – ***αδελφότητας***[42]. ***(στ)*** Ηδη στην ***Προς Γαλάτας*** οι παραλήπτες αποκτούν χαρακτηριστικά ξεχωριστού έθνους – «τρίτου γένους»: έχουν το δικό τους γενεαλογικό δέντρο εκ του Αβραάμ ***και της Σάρρας***, τη δική τους πατρίδα - ***Μητρόπολη***, την ***άνω Ιερουσαλήμ*** και το δικό τους **ήθος** - **έδος**. Βεβαίως και θα αποτελέσει πρόβλημα για πολλά χρόνια το γεγονός ότι η συγκεκριμένη «θρησκεία» - πίστη δεν ταυτιζόταν με ένα έθνος και την αρχαιολογία του, έχοντας αποστασιοποιηθεί και από το «ιουδαϊκό» μοντέλο : **Ενας Θεός – ένας Ναός - ένας λαός**[43]. Τα μέλη της Κοινότητας, δεν ονομάζονται δίκαιοι, όσιοι, πτωχοί (όπως τα μέλη της Συναγωγής), αλλά αυτοαποκαλούνται ***ἅγιοι***, *κλητοί – εκλεκτοί, οἱ πιστεύοντες (Α' Θεσ. 1, 7· 2, 10. 13· Γαλ. 3, 22· 6, 10 οἰκεῖοι τῆς πίστεως [= μέλη της οικογένειας που τα συνδέει η πίστη])· Α' Κορ. 1, 21· 14, 22· Ρωμ. 3, 22· 4, 11) ενώ γίνεται λόγος και για* ***κοινωνία τῆς*** *πίστεως (Φιλήμ. 6).* **(ζ)** Επίσης η αγιότητα στο χώρο της χριστιανικής Εκκλησίας δεν κατανοείται ως αποχή από ό,τι ακάθαρτο. Απαντώντας στο ερώτημα των Κορίνθιων εάν είναι καλό να μην έχουν γενετήσιες σχέσεις με το έτερον άπιστο ήμισυ, ο Π. όχι μόνον τους αποτρέπει από τον «λευκό γάμο», αλλά τους προτρέπει να συνέρχονται με το επιχείρημα: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τ˜ ἀδελφ˜· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις;*

[41] Σύμφωνα με τον Π. δεν μπορεί κάποιος να κοινωνεί της τραπέζης δαιμονίων, να παρακάθεται δηλ. σε γεύματα υπό την αιγίδα του Σεράπιδος ή του Διονύσου (Α' Κορ. 10, 21).

[42] Βλ. J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια νέα Προσέγγιση*, Μτφρ. Σ.Σ. Δεσπότη, Αθήνα: Ουρανός 2009, 277.

[43] Ως κατεξοχήν Εκκλησία δηλώνεται στις Πρ. αυτή των Ιεροσολύμων (18, 22) καθώς συνιστά την μητέρα όλων των υπολοίπων, η οποία (όπως αποδεικνύεται από την Αποστολική Σύνοδο) μεριμνά για την αρμονική συνύπαρξη Ιουδαίων και Εθνικών. Τους μετέπειτα βυζαντινούς χρόνους επειδή όσον αφορά στη διοικητική οργάνωση του Χριστιανισμού, αποκλειστικό κριτήριο συστάσεως και υπάρξεως μιας «κατά τόπον Εκκλησίας», ήταν η εδαφικότητα, με την Δ' Οικουμενική Σύνοδο η *Μήτηρ Σιών*, το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, κατατάχθηκε τελευταίο, πέμπτο στην Ιεραρχία της Πενταρχίας (αφού η πόλη είχε χάσει πλέον την αίγλη της).

ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις; (Α' Κορ. 7, 16)[44]. Επιπλέον οι Κορίνθιοι δεν διατρέχουν να «μολυνθούν» από τα «ακάθαρτα» κρέατα (*ιερόθυτα - θεόθυτα/* ειδωλόθυτα)[45] που πωλούνταν τότε στο μάκελλον (= κρεοπωλείο· Α' Κορ. 8, 1).

4. Όπως ορθά σημειώνει ο Wolter[46], *η θεμελιώδης σημασία που είχε η ευχαριστιακή σύναξη για την πρώτη χριστιανοσύνη εκδηλώνεται προπαντός στο γεγονός ότι η λέξη «ἐκκλησία», η οποία μέχρι τότε και εκτός του πλαισίου της χριστιανικής γραμματείας, αναφερόταν πάντοτε και αποκλειστικά σε μια* ***περιορισμένη χρονικά*** *«συνέλευση», μπόρεσε στον πρώιμο χριστιανισμό (και μονάχα σ' αυτόν) να ορίσει μεμιάς* ***μια συγκεκριμένη ομάδα*** (Γαλ. 1, 13. 22-23· Φιλ. 3, 9)[47]. **Οι πρώτοι Χριστιανοί δεν εκκλησιάζονται απλώς**, έστω κι αν στο Α' Κορ. 11, 18 ο Π. ακολουθώντας την τρέχουσα ορολογία σημειώνει *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*[48]. Η πρώτη Κοινότητα **είναι η Εκκλησία**, η Κοινότητα των Εσχάτων, η οποία αναμένοντας την Παρουσία του Κυρίου της από τον ουρανό (σε αντίθεση προς τους εθνικούς συμπολίτες που ανέμεναν την Παρουσία του Κυρίου Καίσαρα ανεγείροντας αψίδες θριάμβου), **δεν θρησκεύει απλώς**. Βιώνει ένα εντελώς καινό πολίτευμα (Φιλ. 3, 20), μια διαφορετική *ειρήνη* από τη ρωμαϊκή παγκοσμιοποιημένη Pax που επιβάλλεται με τη χρήση σωματικής και ψυχικής βίας και επιβιώνει κατά βάση από τη φορολογία και την εκμετάλλευση των μαζών. Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η πολεμική εναντίον των «ευαγγελίων» της ρωμαϊκής προπαγάνδας από τον Παύλο (Π.) στο Α' Θεσ. 5, 3: *ὅταν λέγωσιν· «εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια», τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν* (πρβλ. *πολεμική εναντίον των ψευδοπροφητών* Μιχ. 3, 5· Ιερ. 6, 14· Ιεζ. 13, 10).

5. **Θεωρώ ότι το όνομα *Εκκλησία* τελικά όρισε την πρώτη Κοινότητα ούτε απλώς σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τις *Συναγωγές* των Ιουδαίων ούτε διότι ήταν τεχνικός όρος για τις πολιτικές συνάξεις αλλά διότι ετυμολογικά συνδέεται με το γεγονός της *κλήσης*, η οποία αποτελούσε το κοινό χαρακτηριστικό που βίωσαν όλοι όσοι πίστευσαν και βαπτίσθηκαν**. Όλοι (τόσο οι Ιουδαίοι όσο και οι εθνικοί) δηλ. *άκουσαν* το Κήρυγμα του Ευαγγελίου ως λόγο του Κυρίου από κάποιον απόστολο / *μάρτυρα* και ανταποκρίθηκαν σε αυτό, παρότι δεν είχε ως αντικείμενό του απλώς τη Σοφία ή το Λόγο αλλά έναν κατά κόσμο εξευτελισμένο Εσταυρωμένο, ο

---

[44] Στον χώρο της Εκκλησίας πλέον δεν είναι μεταδοτική η ασθένεια (όπως στη φύση) αλλά η σωτηρία διά της αγάπης, καθώς ο Θεός, ο κατεξοχήν άγιος, είναι Πατέρας που ανατέλλει το φως του σε αγαθούς και πονηρούς (Μτ. 5, 46).

[45] Σύμφωνα με τον Κ. Σιαμάκη, *Σύντομο Λεξικό της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1988 30, πρόκειται *για διαλεχτό σφαχτό με κρέας αρίστης ποιότητος, πού προερχόταν από τις θυσίες των ειδωλολατρών και συνήθως μετά τη θυσία πουλιόταν στα κρεοπωλεία σε μειωμένη τιμή διότι δεν είχαν ψυγεία να το διατηρήσουν, κι έπρεπε να πουληθεί επειγόντως. Σε μεγάλες ειδωλολατρικές πανηγύρεις γέμιζε ή αγορά από τέτοια κρέατα, ευκαιρία για τους φτωχούς.*

[46] Το άρθρο του M. Wolter, πρωτοδημοσιεύτηκε με τίτλο Paulinische Ethik als angewandte Ekklesiologie, στο *Sacra Scripta* V.I (2008) 45-57.

[47] *Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ Ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις* (14, 23).

[48] 11, 20: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ.*

οποίος όμως διά της Ανάστασής Του εκ νεκρών δοξάσθηκε ως Κύριος των πάντων. Ας σημειωθεί ότι οι άγιοι της Πρώτης Εκκλησίας δεν είχαν γεννηθεί αλλά είχαν γίνει/βαπτιστεί χριστιανοί[49]. Αυτή η θέση τεκμηριώνεται με το προοίμιο της Α' Κορ.: *Παῦλος **κλητὸς** ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ [...] ἡγιασμένοις ἐν Χριστ˜ Ἰησοῦ, **κλητοῖς** ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς **ἐπικαλουμένοις τὸ Ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ*** (1, 1-3). Ο ίδιος ο Π. εξαίρει το γεγονός ότι είναι ***κλητός** ἀπόστολος* καθώς και ο ίδιος βίωσε το γνωστό συγκλονιστικό (γι' αυτόν) όραμα της Δαμασκού αλλά και έλαβε την εξουσιοδότηση-αποστολή να απευθύνει την κλήση, την *υπακοή της πίστης* σε άλλους και ιδίως στα έθνη[50]. Βάσει αυτής της κλήσεως και της ελεύθερης κατάφασης προς το Ευαγγέλιο οι πιστοί πραγματοποίησαν (α) έξοδο ***εκ*** του χώρου του σκότους και της άγνοιας, του διαβόλου και του θανάτου προκειμένου (β) να *περιπατήσουν* σε ένα χώρο φωτός, ζωής και ανάστασης. Αυτό το γεγονός δεν συνδυάζεται όμως με ναρκισσισμό και αυτάρκεια αλλά με το διαρκές πάθος για να επιτευχθεί η λύτρωση/σωτηρία του *άλλου*[51]. Μάλιστα ο Π., έχοντας βιώσει αυτό το συγκλονιστικό *Πάσχα* (= *πέρασμα)* ως μια αναγέννηση, δίνει μεγαλύτερη έμφαση στο γεγονός του ευαγγελισμού των εθνών παρά σε αυτό της τέλεσης Μυστηρίων[52]. Και στις Επιστολές της Αιχμαλωσίας, όπου επίσης αντιμετωπίζεται η διάσπαση, ενώ θα ανέμενε ο ακροατής των κειμένων να τονίζεται με προτροπές και παραινέσεις η συχνή τέλεση της Ευχαριστίας, ανακαλείται στη μνήμη με μεγάλη έμφαση και το σχήμα *πάλαι-νυν* το γεγονός της κλήσης και της Βάπτισης που την επισφράγισε.

6. Όπως αποδεικνύεται με το προοίμιο της Α' Κορ. οι άγιοι δεν είναι μόνον ***κλητοί.*** Δεν έχουν βιώσει δηλ. μόνον μια συνταρακτική για τη ζωή τους πρόσκληση και ανταπόκριση-μεταστροφή (μετάνοια) που σήμανε μια καινή δημιουργία και όχι μια απλώς ηθική αλλαγή. Ταυτόχρονα είναι αυτοί που διαρκώς ***επικαλούνται*** το Όνομα του ***Κυρίου ημών*** Ιησού Χριστού, εκπληρώνοντας την προφητεία του Ιωήλ 3 (Ο'). Σε αυτήν γίνεται λόγος για ευαγγελιζομένους και για πνευματικές εσχατολογικές εμπειρίες που έχουν άνδρες ***και γ***υναίκες, νέοι και πρεσβύτες που συγκροτούν το λαό

---

[49] Συνεπώς ο Χριστιανισμός συνιστούσε γι' αυτούς «*θρησκεία*» ***μεταστροφής*** και όχι μια *παραδοσιακή «θρησκεία».*

[50] Στο Α' Κορ. 15, 4-6 επισημαίνεται ότι η μεσσιανική Εκκλησία των εσχάτων και της σωτηρίας δεν συγκροτήθηκε από κλήση που δέχθηκε κάποιος επί τη βάσει μιας ατομιστικής και μυστικιστικής εμπειρίας αλλά με την αυτοψία του αναστάντος Κυρίου από συνεχώς διερυνόμενους κύκλους μαθητών και τις εμφανίσεις Του στο πλαίσιο της ιστορίας και του κόσμου: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (15, 17).

[51] Σημειώνει ο Π. χρησιμοποιώντας την ειρωνεία: *ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστ˜· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας καὶ πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν· λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν· ὡς **περικαθάρματα*** (= το σκουπίδι της σκούπας) *τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων **περίψημα*** (= το σκουπίδι της σπάτουλας) *ἕως ἄρτι* (4, 10-13).

[52] Α' Κορ. 1 ,17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ Σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.*

του Θεού και σώζονται από την εσχατολογική λαίλαπα. Σύμφωνα με τον Dunn[53], η συγκεκριμένη προφητεία ήταν για την πρωτοχριστιανική Κοινότητα ό,τι ο *Αββακούμ* για την Κοινότητα του Κουμράν. Αυτό συμβαίνει διότι σε αυτήν η επίκληση συνδέεται με την παρουσία του Πνεύματος, το οποίο στην Εκκλησία (α) ενεργεί στο μοναδικό χριστιανικό Βάπτισμα και (β) την καρποφορία των χαρισμάτων με κορυφαίο την αγάπη[54]. Βεβαίως ενώ ο Ιωήλ εξαίρει τη Σιών ως χώρα πραγματοποίησης της επίκλησης και της σωτηρίας, ο Π. υπογραμμίζει το γεγονός ότι **σε κάθε τόπο** της ρωμαϊκής Οικουμένης αναπέμπεται η επίκληση. Αυτή (η επίκληση) δεν συνδυάζεται κατεξοχήν με την ικεσία (όπως συνέβαινε στον εθνικό κόσμο) αλλά με την *Ευχαριστία* διότι η Βασιλεία είναι ήδη γεγονός.

7. Στην Εισαγωγή της Α' Θεσ. (50 μ.Χ.)[55], της Γαλ. (όπου ο όρος χρησιμοποιείται σε πληθυντικό καθώς πρόκειται για συνάξεις μιας επαρχίας/περιφέρειας)[56] αλλά κυρίως της Α' Κορ. (55 μ.Χ.), η Εκκλησία προσδιορίζει την τοπική σύναξη των χριστιανών της συγκεκριμένης πόλης που δεν έχει ως πυρήνα της τον οίκο μόνον ως τόπο συνάντησης αλλά και ως τρόπο συνύπαρξης αδελφών γύρω από ένα κοινό τραπέζι, που συνιστά στην Ανατολή την ύψιστη εκδήλωση της φιλίας. Από τον τίτλο της αρχαιότερης Εκκλησία ***των Θεσσαλονικέων*** *ἐν Θε˜ Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστ˜* (1, 1)[57] συνάγεται το συμπέρασμα ότι η Εκκλησία ενώ δεν περιορίζεται χρονικά αφού μάλιστα θα επιβιώσει των τελικών Εσχάτων, **συνδέεται άρρηκτα με τον τόπο που παροικεί**. Σημειωτέον ότι η συγκεκριμένη Εκκλησία αποτελούνταν από πολλές κατ' οίκον Συνάξεις ενώ και ο όρος *Θεσσαλονικείς* χρησιμοποιούνταν για κατοίκους της πόλης που όμως είχαν διαφορετική εθν(οτ)ική καταγωγή[58]. Και στον πρόλογο της Α'

[53] Ό.π. 10-11.

[54] Ρωτά με έμφαση ο απόστολος των εθνών: *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν· ἐξ ἔργων νόμου τὸ Πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι Πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ Πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* (Γαλ. 3, 2-5).

[55] 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ Ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων* ***ἐν Θεῷ Πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ***, *Χάρις ὑμῖν καὶ Εἰρήνη*. Στο 2, 14 σημειώνονται τα εξής: *ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστ˜ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων.*

[56] Γαλ. 1, 1-2: *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ Πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ* ***ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας***. Πρβλ. Πρ. 9, 31.

[57] Ως κατεξοχήν Εκκλησία δηλώνεται στις Πρ. αυτή των Ιεροσολύμων (18, 22) καθώς συνιστά την μητέρα όλων των υπολοίπων, η οποία (όπως αποδεικνύεται από την Αποστολική Σύνοδο) μεριμνά για την αρμονική συνύπαρξη Ιουδαίων και Εθνικών. Τους μετέπειτα βυζαντινούς χρόνους επειδή όσον αφορά στη διοικητική οργάνωση του Χριστιανισμού, αποκλειστικό κριτήριο συστάσεως και υπάρξεως μιας «κατά τόπον Εκκλησίας», ήταν η εδαφικότητα, με την Δ' Οικουμενική Σύνοδο η *Μήτηρ Σιών*, το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων, κατατάχθηκε τελευταίο, πέμπτο στην Ιεραρχία της Πενταρχίας (αφού η πόλη είχε χάσει πλέον την αίγλη της).

[58] Σχετικά με την Θεσσαλονίκη και τους κατοίκους της βλ. Christoph von Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT 2- 125; Tübingen: Mohr 2001. Christopher Steimle, *Religion im Römischen Thessaloniki*, Tübingen: Mohr 2008.

Κορ. ο Π. απευθύνεται στην *ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ* (1, 2). Προφανώς οι πολλές κατ' οίκον Εκκλησίες στην Κόρινθο ενίοτε συνάζονταν σε αριστοκρατικές οικίες, όπως αυτή του Γάιου (Ρωμ. 16, 23)[59] μία Βασιλική ή στην ύπαιθρο [60]. Βεβαίως στην ίδια επιστολή ο Π. επιβάλλει στο κεφ. 11 το *κάλυμμα* στις προφητεύουσες *Εκκλησιάζουσες* αλλά και στο κεφ. 14 τη σιωπή με το επιχείρημα ότι *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ Ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ* (11, 16)[61], αφού αισθάνεται ότι παρερμηνεύεται το κήρυγμα περί της χριστιανικής ελευθερίας και παραμορφώνεται η εικόνα και το μήνυμα της Εκκλησίας προς τους έξω. Όπως όμως ενώ κατηγορεί την απολυτοποίηση της ανθρώπινης σοφίας και ρητορείας, γινόμενος *τοῖς Ἕλλησιν Ἕλλην* (Α' Κορ. 9, 20) χρησιμοποιεί τους κανόνες της ρητορικής για να εκπέμψει το μήνυμά του[62], έτσι στην ίδια την επιστολή αποδεικνύεται ότι το τυπικό της χριστιανικής Λατρείας ακολουθούσε τη διάταξη του ελληνικού Συμποσίου[63]. Αποδεικνύεται συνεπώς ότι η Εκκλησία προσλαμβάνει και μεταμορφώνει τα τοπικά ήθη και έθη, όπως ακριβώς και το Πνεύμα κατά την Πεντηκοστή ευαγγελίζεται *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* εκάστου *ἐν ᾗ ἐγεννήθη* (Πρ. 2, 8). Δεν πρόκειται δηλ. για μια *Διασπορά* που έχει στραμμένα τα βλέμματά της προς ένα κέντρο (το *άγιον Όρος* της Σιών), αλλά για μια **Εγκατασπορά**[64] που (όπως θ' αποδειχθεί) επί τη βάσει της ποικιλίας των χαρισμάτων του Πνεύματος συνιστά η ίδια «στον κόσμο» της ένα Ναό, όπου αναφέρεται η λογική λατρεία και εξακτινώνεται προς τους έξω το φως της θεϊκής παρουσίας. Με αυτόν τον τρόπο δεν μεταβάλλεται σε γκέτο[65] αλλά όπως πολύ χαρακτηριστικά δηλώνει και η βυζαντινή Εικόνα της Πεντηκοστής (στην οποία όμως δεν ιστορούνται «εκπρόσωποι» των γυναικών μαθητριών) συγκροτεί έναν ανοικτό κύκλο. Σε αυτόν συγκαταλέγονται εν δυνάμει και όσοι (όπως ο Π. την στιγμή της Επιφοίτησης) αν και είναι «διώκτες» της αλήθειας πεινάνε και διψάνε για δικαιοσύνη (Μτ. 5, 8). Επιπλέον η Εκκλησία δεν συγκροτεί «κράτος εν κράτει», όπως συνέβαινε σε ιουδαϊκές παροικίες μεγαλουπόλεων (π.χ. αυτή της Αλεξάνδρειας), αφού ο Μεσσίας της δεν ανταποκρίνεται στα κοσμικά ιδεώδη του «μαρμαρωμένου» βασιλιά αλλά και τα μέλη της δεν τα συνδέει η «εθνική» ταυτότητα και η ιθαγένεια[66]. Το γεγονός ότι η Εκκλησία

---

[59] Ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος **ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας**. ἀσπάζεται ὑμᾶς Εραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως καὶ Κούαρτος ὁ ἀδελφός.

[60] Chrys Caragounis, A House Church in Corinth? An Inquiry into the Structure of Early Corinthian Christianity, *Απόστολος Παύλος και Κόρινθος...* Τόμος Α' 365-417.

[61] Πρβλ. *Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων* (14, 33).

[62] Αναφορικά με τη ρητορική ανάλυση των δύο Επιστολών *Προς Κορινθίους* βλ. Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians.* Michigan: Eerdmans 1995.

[63] H.-J. Klauck, Der Gottesdienst in der Gemeinde von Korinth, *Gemeinde, Amt, Sakrament*, Würzburg 1989, 46-58.

[64] Ο όρος χρησιμοποιείται από τον αρχιμ. Γ. Παπαδωμά στο προμνημονευθέν άρθρο του.

[65] < ghetto = χυτήριο. Η σημερινή σημ. οφείλεται στο όνομα ενός μικρού νησιού κοντά στη Βενετία, όπου υπήρχε ένα χυτήριο και είχαν υποχρεωθεί να διαμένουν οι Εβραίοι τον 16ο αι.

[66] Ο Α.Ν. Παπαδανασίου, Μεταμοντέρνα Ἀναβίωση τῆς Πολυθεΐας ἐν ὀνόματι τῆς Χριστιανικῆς Ἐμμονῆς στὴν Πίστη τῶν Πατέρων. (Μία Ἀντίφαση τῆς Σύγχρονης Ἐκκλησιαστικῆς Πραγματικότητας). *Πάντα τα Έθνη* 108 (2008) 3-7 σημειώνει τα εξής: *Δημιούργησαν, λοιπόν, σοκ στην ύστερη αρχαιότητα τα δύο*

δεν απαρτίζει γκέτο αποδεικνύεται από όσα αναφέρει ο Π. στο Α' Κορ. 5 όπου, διευκρινίζοντας όσα ανέφερε σε προηγούμενη επιστολή που χάθηκε, σημειώνει: *σας έγραψα να μη συναναστρέφεσδε με ανήθικους. Και όχι βεβαίως τους ανήθικους τούτου του κόσμου [...] διότι θα έπρεπε να βγείτε από τον κόσμο. Αλλά μ' αυτά που σας έγραψα εννοούσα να μη συναναστρέφεστε εάν κανείς ενώ ονομάζεται «αδελφός», είναι ανήθικος. [...] Με τέτοιο άνθρωπο ούτε να συντρώγετε. Τι δουλειά έχω να κρίνω τους έξω από την Εκκλησία;* (στ. 9-13)[67]. Στο κεφ. 14 μάλιστα **προϋποτίθεται η είσοδος απίστων και ιδιωτών**[68] στη σύναξη (οι δύο όροι

χαρακτηριστικά υπό τα οποία εμφανίστηκε η Εκκλησία στην ύστερη αρχαιότητα: Πρώτον, η πεποίθηση ότι η πολιτισμική και η θρησκευτική ταυτότητα δεν είναι άρρηκτα συνυφασμένα. Και δεύτερο, η έννοια της Ιεραποστολής. Ειδικά αυτή αποτέλεσε ένα πραγματικό novum πραγματικό νεωτερισμό του Χριστιανισμού. Όπως έχει επισημανθεί παραστατικά, στον προχριστιανικό κόσμο οι μεταστροφές δεν είχαν το νόημα της εγκόλπωσης της αλήθειας, αλλά της επιλογής του εκάστοτε κατάλληλου γιατρού ανάμεσα σε πολλούς. Αντίθετα, τους Χριστιανούς μπορούμε να τους κατηγορήσουμε καθόσουν εγκατέλειψαν τα πάτρια για να υπερασπιστούν τη διδασκαλία του Ιησού, χωρίς να αποτελούν ένα έθνος όπως οι Ιουδαίοι. Τους Ιουδαίους δεν μπορεί να τους επικρίνει κανείς πού προστατεύουν τα έθιμά τους· μπορεί όμως να επικρίνει εκείνους πού εγκατέλειψαν τα δικά του για να Ιδιοποιηθούν των Ιουδαίων».

[67] Πρόκειται γιὰ τὴν ἀπόδοση στὴ Νέα Ἑλληνικὴ τῶν τεσσάρων καθηγητῶν (Π. Βασιλειάδη, Ἰ. Γαλάνη, Γ. Γαλίτη, Ἰ. Καραβιδοπούλου, *Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Τὸ πρωτότυπο κείμενο μὲ μετάφραση στὴ δημοτική*, Αθήνα 1989) τὴν ὁποία κυκλοφόρησε ἡ Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία.

[68] Με τον όρο ***ιδιώτης*** νοείται στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο αυτός που δεν έχει συγκεκριμένο χάρισμα ή αξίωμα. Ο ίδιος ο Π. θεωρείται *ιδιώτης τ˜ λόγωι* (Β' Κορ. 11, 6). Προφανώς, όμως, στο Α' Κορ. 14, ο όρος δεν σημαίνει απλώς εκείνον που δεν διαθέτει το χάρισμα της γλωσσολαλιάς, το οποίο (χάρισμα) σκοπίμως ο Π. τοποθετεί **τελευταίο** στον κατάλογο των χαρισμάτων (12, 28 μετά τα **χαρίσματα ἰαμάτων**, **ἀντιλήμψεις** [το χάρισμα να βοηθά κάποιος τον άλλον !], **κυβερνήσεις**) αν και ανήκε στην κορυφή των προτιμήσεων των Κορινθίων. Καταρχάς προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι εναλλάσσεται με τον όρο **άπιστος,** ο οποίος στον Π. σημαίνει εκείνον που δεν ανήκει στην Εκκλησία αλλά στον κόσμο (Α' Κορ. 6, 6· 7, 12-15· Β' Κορ. 6, 14-15 «σκότος»). Οι συγκεκριμένοι **εισέρχονται** ενώ η εκκλησία ήδη έχει συνέλθει, αν και στην έρευνα η συγκεκριμένη σύναξη δεν νοείται πάντα ως ***ευχαριστιακή***. Ειδικότερα: ***[23]Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ*** *καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν* ***δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι****, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι «Μαίνεσθε»; [24]ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ* ***τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης****, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων.* Μαζί με τους απίστους οι ιδιώτες θα εκφράσουν την άποψη ότι οι συγκεκριμένοι χαρισματούχοι μαίνονται, πράγμα το οποίο δεν θα μπορούσε ποτέ να συμβεί αν «***ιδιώτες είναι οι δι' ύδατος βεβαπτισμένοι εις άφεσιν αμαρτιών*** *εν καταστάσει καθάρσεως και μη λαβόντες εισέτι την υπό του Πνεύματος μεταβίβασιν των προσευχών και ψαλμών εκ της λογικής εις το επανελθόν εν τη καρδία πνεύμα, δι' ο και δεν αποτελούν εισέτι μέλη του σώματος του Χριστού, ενώ άπιστοι [...] είναι προφανώς οι μη εισελθόντες εις το στάδιον της καθάρσεως*» (Ι. Ρωμανίδου, *Το Προπατορικόν Αμάρτημα*, Αθήνα: Δόμος [2]1992, κθ). Αντιθέτως η πατερική ερμηνευτική παράδοση για το συγκεριμένο χωρίο είναι η εξής: Ι. Χρυσόστομος *ἡ μὲν προφητεία καὶ ἐν τοῖς ἀπίστοις καὶ ἐν τοῖς πιστοῖς ἰσχύει· τὴν δὲ γλῶτταν ἀκούοντες* ***οἱ ἄπιστοι καὶ ἀνόητοι****, οὐ μόνον οὐ κερδαίνουσιν, ἀλλὰ καὶ καταγελῶσιν, ὡς μαινομένων, τῶν φθεγγομένων. Καὶ γὰρ εἰς σημεῖόν ἐστιν αὐτοῖς μόνον· τουτέστιν, εἰς τὸ* ***ἐκπλήττεσθαι ἁπλῶς****· ὡς οἵ γε νοῦν ἔχοντες καὶ ἐκέρδαινον, δι᾽ ὃ ἐδόθη τὸ σημεῖον. Οὐ γὰρ μόνον οἱ μέθην αὐτῶν κατηγοροῦντες ἦσαν τότε, ἀλλὰ πολλοὶ καὶ ἐθαύμαζον αὐτούς, ὡς τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ διηγουμένους·* ***ὥστε οἱ γελῶντες, οἱ ἀνόητοι ἦσαν*** (PG. 61.308.11-21).ήδη ο ιερός Πατήρ έχει σχολιάσει το Α' Κορ. 14, 16 ως εξής: *Σκόπει πῶς πάλιν ἐνταῦθα πρὸς τὴν σπάρτην τὸν λίθον ἄγει, τὴν οἰκοδομὴν πανταχοῦ ζητῶν τῆς Ἐκκλησίας.* ***Ἰδιώτην δὲ τὸν λαϊκὸν λέγει****, καὶ δείκνυσι καὶ αὐτὸν οὐ μικρὰν ὑπομένοντα τὴν ζημίαν, ὅταν τὸ Ἀμὴν εἰπεῖν μὴ δύνηται.Ὃ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· Ἂν εὐλογήσῃς τῇ τῶν βαρβάρων φωνῇ, οὐκ εἰδὼς τί λέγεις, οὐδὲ ἑρμηνεῦσαι δυνάμενος, οὐ δύναται ὑπο φωνῆσαι τὸ Ἀμὴν ὁ*

εναλλάσσονται στους στ. 23-24)[69] εφόσον δηλ. ήδη έχει συνέλθει ***ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ***. Και αυτοί αξίζουν να κατανοήσουν το μήνυμα της προφητείας στη «γλώσσα» τους ώστε ν' αποκαλυφθούν τα κρυφά της καρδιάς τους και τελικά να προσκυνήσουν τον αληθινό Κύριο *απαγγέλλοντας «**ὄντως** ὁ Θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν»* (14, 25). Φυσικά η οικοδομή των *εκτός* προϋποθέτει τη *συμφωνία* και *επικοινωνία* εντός της Εκκλησίας. Γι' αυτό και ο Π. προηγουμένως τονίζει πόσο σημαντικό είναι ο *ιδιώτης*, ο «λαϊκός» αδελφός, να κατανοεί και να επιβεβαιώνει όσα ακούει από τους προφητεύοντες απαντώντας συνειδητά με το *Αμήν*.
Ετσι ασκείται κάποιος στους κόλπους μιας αδελφότητας να θυσιάζει την ατομική του απόλαυση χάριν του *άλλου* και δεν λειτουργείται απλώς για να βιώσει προσωπικές εκστατικές εμπειρίες, τότε την ίδια λειτουργία θα επιτελέσει και μετά τη θεία Λειτουργία. Σημειωτέον ότι η αρχέγονη Ευχαριστία δεν είχε *Δι' ευχών* αλλά απόλυση προκειμένου οι συμμετέχοντες να μεταγγίσουν τα αγαθά της χάριτος και ειρήνης και στο περιβάλλον τους.

Όσον αφορά στη διαφοροποίηση των χριστιανικών κοινοτήτων με τη Συναγωγή πρέπει να σημειώσουμε τα εξής:

1. Η πλήρης διαφοροποίηση με τη Συναγωγή έγινε έκδηλη καταρχάς στο αστικό περιβάλλον **της Αντιόχειας** (Πρ. 11, 26)[70], το οποίο αριθμούσε 200.000 κατοίκους εκ των οποίων οι 20.000 ήταν Ιουδαίοι που κατοικούσαν από κοινού σε συνοικία νότια του αμφιθεάτρου (Αρχ. 12. 119). Πρόκειται για πόλη, όπου το πλήθος των Συναγωγών εκπροσωπείται από έναν ***άρχοντα*** (Ιώσηπος, *Πόλ.* 7, 47). Αυτός προφανώς διαπιστώνει ότι οι Χριστιανοί δεν αποτελούν *αίρεση* του Ισραήλ. Σε αυτήν την πόλη σύμφωνα με τον Λουκά ***οἱ τῆς Οδοῦ*** ονομάζονται πλέον με τον λατινισμό *Χριστιανός*, ήτοι τον οπαδό του Χριστού όπως οι Ηρωδιανοί ή οι Πομπηιανοί (Καίσαρ, Πόλ. 1.15.5. 40,2). Προφανώς ο χαρακτήρας τής κοινότητας καθοριζόταν πλέον από τους μεταστραφέντες *φοβούμενους τον Θεό* εθνικούς. Αυτοί ανακάλυψαν στον *Χριστιανισμό* έναν Ιουδαϊσμό *λάιτ* (σελ. 34) αφού μπορούσαν πλέον να ασπαστούν τον Θεό *βαπτιζόμενοι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ* και *ποτιζόμενοι* με το *Άγ. Πνεύμα εἰς ἓν Σῶμα* (Α' Κορ. 12, 13· πρβλ. 6, 11· 7,

λαϊκός (PG. 61.300.26-33).Ο Θεοδώρητος Κύρου συμπληρώνει: *Ἰδιώτας ἐνταῦθα **τοὺς ἀμυήτους ἐκάλεσε**, καὶ διδάσκει ὡς οἱ μὴ συνιέντες τῶν λεγομένων, μεμηνότων περὶ αὐτῶν σχήσουσι δόξαν* (PG. 82.344.28-30). Στη σύγχρονη ερμηνευτική παράδοση και για ένα μέρος αυτής, οι ιδιώτες εκλαμβάνονται ως ένα είδος προσηλύτων (Walter **Bauer**, Kurt **Aland**, Barbara **Aland**, *Griechisch-Deutsches* **Wörterbuch** *zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin […]: Walter de Gruyter [6]1988, ad loc).

[69] Μάλλον δεν είναι σύναξη κατά την οποία τελείται το δείπνο (αυτό του χορτασμού και το μυστηριακό) όπου συμμετέχουν μόνο οι βαπτισμένοι καθώς οι ανάξιοι (5, 11) και αντικατοπτρίζεται στο κεφ. 11 αλλά και στο 16, 20β. 22-23. Βλ. O. Hofius, Κοινωνία στην Τράπεζα του Κυρίου. Η Μαρτυρία της Καινής Διαθήκης. *Η Αλήθεια του Ευαγγελίου. Συναγωγή Καινοδιαθηκικών Μελετών* (επιμ. Χρ. Καρακόλης […]) , Αθήνα: Άρτος Ζωής 2012, 439-465, εδώ 461-462.

[70] M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011, 33-34 Α. Γερ. Μουστάκη, *Πέτρος και Παύλος στην Αντιόχεια. Ιστορική και Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Αδημ. Δ.Δ., Αθήνα 201, passim.

19· Γαλ. 3, 27-28· 5, 6· 6, 15· πρβλ. Κολ. 3, 9-11) χωρίς την *πολιτισμική αποκοπή* (Πρ. 11, 26) που συνεπάγονταν η *περιτομή* και η εφαρμογή της διατροφικής Χαλαχά (*ἰουδαΐζειν* Εσθήρ 8, 17 Ο'). Πλέον τα έθνη (οι πάντες) έχουν πρόσβαση στον Θεό και τη δυνατότητα να ενταχθούν στο σπέρμα του Αβραάμ (*Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*) χωρίς απαραίτητα να γίνουν *Ιουδαίοι.*

2. Ο Τάκιτος σημειώνει στα *Χρονικά* (15.44) ότι **στη Ρώμη** ο Νέρων το 64 μ. Χ. για τον εμπρησμό κατηγόρησε αυτούς που ήταν μισητοί για τα αισχρά έργα τους και ο λαός τους αποκαλούσε *χριστιανούς.* Σημειωτέον ότι στην Αιώνια Πόλη ήδη επί Κλαυδίου το 49 μ.Χ. έχουμε πογκρόμ ολόκληρης της κοινότητας διότι μεταξύ τους ερίζουν για κάποιον Χρηστό (Σουητώνιος, Κλαύδιος 25,4). Αργότερα αφού σημειώνει την καταδίκη του Χριστού, αναφέρει ότι αυτή ***η ολέδρια δεισιδαιμονία*** ενώ αρχικά στριμώχτηκε, ξαναφούντωσε όχι μόνον στην Ιουδαία αλλά και στην Ρώμη όπου συρρέουν και συχνάζουν όλα τα βάρβαρα και τα αισχρά. Θανατώνονταν βάναυσα για μίσος προς το ανθρώπινο γένος. Τελικά επειδή έγινε κατανοητό ότι η εξόντωση δεν γινόταν για το δημόσιο καλό αλλά για την κακοποίησης της ωμότητας ενός ανθρώπου άρχισε να διεγείρεται οίκτος.
3. Στην Α' Πέτρου, η οποία απευθύνεται σε εθνικούς του **Πόντου, Καππαδοκίας**[71] με κατηγορίες απόλυτα «ιουδαϊκές»[72] οι διώξεις αφορούν στο όνομα «Χριστιανός»[73]. Αυτοί καλούνται να έχουν την αίσθηση ότι είναι «πάροικοι, παρεπίδημοι».
4. Η ένσταση του αναγνώστη σε αυτή τη θεώρηση της πίστης είναι ότι οι χριστιανοί δεν ήταν γνωστοί στους εκτός με το όνομα *πιστεύοντες* αλλά ως *Ναζωραίοι* (= οι τηρούντες; Πρβλ. Γαλιλαίοι [Ιουλιανός])[74]. Η τελική ρήξη πρέπει να ήλθε περί τα τέλη του 1[ου] αι. όταν από την πολλαπλότητα των ιουδαϊκών ρευμάτων ξεχώρισε ο Φαρισαϊσμός, **επιβλήθηκε φόρος στους Ιουδαίους** και ίσως προστέθηκε η κατάρα εναντίον των αιρετικών: *Η τραγική έκβαση του πολέμου επέφερε ριζικές αλλαγές. Με την καταστροφή του Ναού σταμάτησε η αναφορά δυσίας. Δεν υπήρχε πλέον Συνέδριο. Η μερίδα των Σαδδουκαίων εξαφανίζεται και την κληρονομιά του Ιουδαϊσμού την βαστάζει πλέον ο Φαρισαϊσμός. Ενώ μέχρι τότε οι Ναζωραίοι θεωρούνταν ως ιουδαϊκή μερίδα, δίπλα στους Σαδδουκαίους και Φαρισαίους, τώρα αναδεικνύεται ακόμη περισσότερο η ετερότητά τους. Οι συγκρούσεις δεν ήταν δυνατόν να αποφευχθούν. Η Ιάμνεια ανάμεσα στην Ιόππη και στην Αζώδ, κοντά στη δάλασσα, εξελίχθηκε σε έδρα των Γραμματέων. Εκεί συγκροτήθηκε κι ένα δικαστήριο. Δεν είναι σαφές τι έκταση είχε ο διωγμός των Ιουδαίων από τους Ρωμαίους. Ο Δομιτιανός τιμωρούσε μεταστροφές στον Ιουδαϊσμό με*

---

[71] 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας.
[72] 2, 9-11: ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς· **οἵ ποτε οὐ λαὸς** νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες. Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς
[73] 4, 16-17*: Εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν Θεὸν ἐν τ˜ ὀνόματι τούτῳ. ὅτι [ὁ] καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τ˜ τοῦ θεοῦ Εὐαγγελίῳ;*
[74] Βλ. J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια Νέα Προσέγγιση*, Μτφρ. Σ.Σ. Δεσπότη, Αθήνα: Ουρανός 2009, 277.

εξορία και δήμευση της περιουσίας. Μερικοί μάλιστα φονεύθηκαν[8]. Ο Δομιτιανός και ο Τραϊανός προσπάθησαν να συλλάβουν απογόνους του Δαβίδ, εκ των οποίων οι Ιουδαίοι ανέμεναν τη σωτηρία. Ακόμη κι ένας απόγονος του αδελφοθέου Ιούδα οδηγήθηκε ενώπιον του Δομιτιανού, ο οποίος όμως τελικά τον αγνόησε ως αγροίκο (Ευσ. Ε.Ι. 3.19 κε.). Αντιθέτως ο Συμεών, επίσης συγγενής του Κυρίου και τέως ηγέτης της ιεροσολυμητικής Εκκλησίας, φαίνεται να μαρτύρησε σε μεγάλη ηλικία επί Τραϊανού (3.23.3· 3. 11)[9].

5. Αρχαιολογικά ευρήματα αποδεικνύουν ότι το διαζύγιο Εκκλησίας και Συναγωγής δεν ήταν «αυτόματο» αλλά διήρκεσε αιώνες[75]. Σημειωτέον ότι στο ρωμαϊκό κόσμο η Συναγωγή είχε συγκεκριμένες προνομίες παρά τον αντιιουδαϊσμό των μαζών που στιγματίζουν τους Εβραίους για μισανθρωπία.

3. Χριστιανικές Κοινότητες και Κολλέγια

Από τη στιγμή που οι Χριστιανοί είχαν ως τόπο συγκέντρωσης τον Οίκο και εξοστρακίστηκαν από τη Συναγωγή, ήταν φυσικό να φαίνονται στα μάτια των Ελλήνων ως ένα κολλέγιο ή ένα κοινόν[76]. Ήδη διαπιστώθηκε ότι αρκετοί άγιοι της Κορίνθου έτσι παρερμήνευαν το κυριακό δείπνο. Σήμερα έχει αναβαθμιστεί η έρευνα για τις συγκεκριμένες μικρές κοινότητες που ήταν διαδεδομένες στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο[77]. Για πολλά χρόνια αυτές θεωρούνταν πηγή δεινών. Γράφει ο Αλεξανδρινός Φίλων αναφορικά με τον Φλάκκο: *ἐδίκαζε τὰ μεγάλα μετὰ τῶν ἐν τέλει, τοὺς ὑπεραύχους καθῄρει, μιγάδων καὶ συγκλύδων ἀνθρώπων ὄχλον ἐκώλυεν ἐπισυνίστασθαι·* ***τάς τε ἑταιρείας καὶ συνόδους, αἳ ἀεὶ ἐπὶ προφάσει θυσιῶν, εἱστιῶντο τοῖς πράγμασιν ἐμπαροινοῦσαι, διέλυε τοῖς ἀφηνίαζουσιν ἐμβριθῶς καὶ εὐτόνως προσφερόμενος*** (4. 135 κε.· *Περί Οινοποσίας* 20-26 Πρεσβεία 312 Αθήναιος Δειπνοσοφ. 246· Ψ Δίων 32.70). Πλέον στη σχετική έρευνα (α) εκτός των φιλολογικών κειμένων, αξιοποιείται η επιγραφική και η

---

[75] Παρότι ο Π. διαχωρίστηκε από τη Συναγωγή στην Αντιόχεια της Πισιδίας (13, 51), συνέχισε να εγκαινιάζει το Κήρυγμα σε κάθε πόλη από αυτή, αποσκοπώντας στο να αλιεύσει ευγενείς ψυχές/υπάρξεις, όπως όντως συμβαίνει στη Βέροια. Η επίθεση του Μαρκίωνα τον 2ο αι. μ.Χ. εναντίον της Π.Δ. υποδηλώνει ότι η ιεραποστολή στους Ιουδαίους συνέχιζε να αποτελεί ύψιστη προτεραιότητα για πολύ μεγαλύτερο χρονικό διάστημα από αυτό που της είχε αναγνωριστεί. Η αρχαιολογία ανακαλύπτει Συναγωγές δίπλα σε χριστιανικούς ευκτήριους οίκους, εβραϊκούς και χριστιανικούς ενταφιασμούς που απεικονίζουν αλληλεξαρτώμενη και στενά σχετιζόμενη κοινότητα Εβραίων και Χριστιανών όπου τα σαφή διαχωριστικά σημάδια ήταν δυσδιάκριτα μέχρι τον 3ο-4ο αι. μ. Χ.. Η ιουδαϊκή μεταστροφή στο Χριστιανισμό παρέμενε ένας ακόμη σημαντικός παράγων στο 4ο και 5ο αι. ενώ οι Ομιλίες *Κατά Ιουδαίων* του Ιωάννη του Χρυσοστόμου προϋποθέτουν ότι Εκκλησία και Συναγωγή ήταν στην καθημερινότητα συγκοινωνούντα δοχεία.

[76] Άλλα ονόματα αυτών ήταν τα εξής: *οργεώνες, έρανοι, σύνοδος, έφηβοι, νέοι (ή νεότεροι), συναγωγή,* και στα λατινικά *sodalitas/ fraters*.

[77] Πολύτιμο υλικό βλ. στο Philip A. Harland, Associations, Synagogues, and Congregations http://philipharland.com/greco-roman-associations/
https://archive.org/details/Religions_of_the_Ancient_Mediterranean. Τελευταία σχετική Διατριβή, αναρτημένη στο Διαδίκτυο είναι Mark Wheller, *Christ as Ancestor Hero: Using Catherine Bell's Ritual Framework to Analyze 1 Corinthians as an Ancestor Hero Association in First Century CE Roman Corinth.* ERA - University of Alberta *https://era.library.ualberta.ca/items/ac695c22.../wheller_marks_201703_PhD.pdf*

αρχαιολογία, (β) ενώ στις θεολογικές έρευνες συνδράμουν τόσο η κοινωνιολογία όσο και η ανθρωπολογία. Έτσι αποδεικνύεται το γεγονός ότι στον "παγκοσμιοποιημένο" ελληνορρωμαϊκό κόσμο (α) το πιστεύειν (believing) συμπλέκεται με το ανήκειν (belonging) τη στιγμή μάλιστα που η περιπλάνηση είχε αναχθεί σε τρόπο ζωής. Συγκεκριμένα οι στόχοι των κολλεγίων ήταν οι εξής: ***(α)*** η λατρεία συγκεκριμένης θεότητας (Διόνυσος, Ζευς Ύψιστος, Ίσιδα) σε συγκεκριμένες επετείους είτε σε ναούς είτε ιδιωτικά κάποιες φορές με δημόσια λιτανεία· ***(β)*** η ένωση επαγγελματιών του ίδιου κλάδου που πολλές φορές εργάζονταν στον ίδιο χώρο της πόλης αλλά και μετακινούνταν μέσω του διαδικτύου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας οπότε χρειάζονταν διασυνδέσεις. Πολλές φορές αυτές οι ενώσεις λειτουργούσαν υπό την αιγίδα ενός θεού προστάτη. Επίσης σκοπός των κολλεγίων ήταν ***(γ)*** η κηδεία (η εξασφάλιση έντιμης ταφής, μη σύληση του τάφου και το μνημόσυνο του μέλους).

Ποια ήταν άραγε τα στοιχεία που διαφοροποιούσαν τη χριστιανική Σύναξη από τα λοιπά *κολλέγια*[78] και ήλκυαν τους ευγενείς Έλληνες και Ιουδαίους; Συγκρίνοντας ο Andreas Merkt[79] την οργάνωση των Εκκλησιών με αυτή των λοιπών συλλόγων (θιάσους ή collegia) καταλήγει στα εξής συμπεράσματα:

1. Ηδη στην Α' Κορ. ο όρος *Εκκλησία* χρησιμοποιείται και με **υπερτοπικό / οικουμενικό χαρακτήρα**[80]. Η Εκκλησία *των Θεσσαλονικέων* «εντοπίζεται» *ἐν Θε῀*

[78] Για τη σχέση μεταξύ των δύο θεσμών πηγές μπορούν να θεωρηθούν η επιστολή του Πλίνιου (Επ. 10.96), ο Κέλσος (1.1. 8.17,47), ο Αλέξανδρος Σεβήρος (*Historia Augusta, Vita Alex.* 49) και ο Τερτυλιανός (*Apologia* 38-39). Σημείο αναφοράς για τη σχέση μεταξύ της χριστιανικής Εκκλησίας και των κολληγίων (collegia) είναι το έργο τού W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul.* New Haven: Yale University 1983. Αυτός διέκρινε μια σειρά από ομοιότητες: ***(α)*** Πρόκειται για μικρές κοινότητες όπου αναπτύσσονταν διαπροσωπικές σχέσεις, ***(β)*** υπήρχε εκούσια απόφαση εκάστου μέλους να ενταχθεί χωρίς να διαδραματίζει ρόλο το γένος, το φύλο και η εθνότητα, αν και η κοινωνική θέση και το επάγγελμα διεδραμάτιζαν ενίοτε ρόλο, κοινά γεύματα, ***(γ)*** πραγματοποιούνταν λατρευτικές εκδηλώσεις, ***(ε)*** δημοκρατικές διαδικασίες στην οργάνωση κατά μίμηση της αρχαίας ελληνικής πόλης και ***(δ)*** ταφικές δραστηριότητες - ανάμνηση των κεκοιμημένων,. Σημειωτέον ότι όπως αποδεικνύει ο αιγυπτιακός PLondon 2710 από τα τέλη της πτολεμαϊκής εποχής οι θίασοι/σύνοδοι αντιμετώπιζαν και προβλήματα με σχίσματα, όπως συμβαίνει στους Κορίνθιους. Και ο J.S. Kloppenborg, Edwin Hatch: Churches and Collegia, *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honor of John C. Hurd*, Bradley H. McLean (ed.) 212-238. JSNTSup 86 Sheffield: JSOT 1993. Αυτός ισχυρίζεται ότι ο όρος *εκκλησία* αλλά και τα ονόματα αξιωματούχων (επίσκοπος, διάκονος Φιλ. 1, 1) παρέπεμπαν σε κολλήγια. Επίσης σε σχετικό έργο του **συσχετίζει τους όρους *φιλαδέλφια* και *θεοδίδακτος* (Α' Θεσ. 4, 9-12) με τους Διόσκουρους και τους διάσους στη Θεσσαλονίκη (*NTS* 39, 265-289), ενώ αντίστοιχο πρόβλημα με την προσφυγή στα εθνικά δικαστήρια (Α' Κορ. 6) αντιμετώπιζαν και οι συγκεκριμένοι εθνικοί θεσμοί.** Η μοναδική διαφορά μεταξύ Εκκλησίας και των αντίστοιχων θεσμών εντοπίζεται στο ρόλο του προστάτη - πάτρωνα και της χορηγίας. Σύνοψη των απόψεων που έχουν διατυπωθεί βλ. R.S. Ascough, *The Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist 1998, 71-94· S. Benko, Pagan Criticism during the first Two Centuries, *ANRW* 2.23.2 1055-1118.

[79] „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern". Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, *Frühchristentum und Kultur*, Ferdinand R. Prostmeier (Hgg.), Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007. 293-310.

[80] Ο όρος *καθολική Εκκλησία* εισάγεται από τον Ιγνάτιο, *Σμύρν.* 8.2. *Μαρτ. Πολυκάρπου* επιγραφή. 8.1. Σχετικά με τον υπερτοπικό και «διατοπικό» χαρακτήρα θιάσων και συνόδων βλ. Richard Stephen

Πατρὶ καὶ Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (1, 1). Το συγκεκριμένο *ἐν* σημαίνει ίσως ταυτόχρονα και εκείνους που συγκροτούν την Εκκλησία αλλά και τον χώρο που απολαμβάνει φυσικά *ἐν Χριστῷ*. Δεν είναι η Εκκλησία του δήμου αλλά *τοῦ Θεοῦ ἐν Κορίνθῳ* αυτή που γίνεται αποδέκτης της παύλειας επιστολής. Ηδη στις πρώτες γραμμές της επιστολής καταπολεμείται η πολυδιάσπαση που είναι «λογική» για ένα δήμο αλλά όχι για τον λαό του ενός Θεού (και μάλιστα Πατέρα) και ενός Κυρίου (8, 6). Η τοπική σύναξη δεν είναι ένα μεμονωμένο φαινόμενο εγκιβωτισμένο στο χώρο αλλά έκφραση (όχι ενός τοπικού *Δήμου* αλλά) ενός *καθόλου/μιας καθολικότητας* που την προσδιορίζει ο Θεός που έκτισε και συντηρεί το Σύμπαν και ταυτόχρονα δια του Κυρίου Ιησού έγινε Πατέρας όλων *ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν*. Χωρία που πιστοποιούν το (γ) στην Α' Κορ. είναι τα εξής:

4, 17: *Διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν Κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], καθὼς* ***πανταχοῦ ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ*** *διδάσκω.*

10, 31-2: *Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε. ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν* ***καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ****, καθὼς κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.*

12, 28: *Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ* ***Ἐκκλησίᾳ*** *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων.*

15, 9: *Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν* ***Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ****· Χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη.*

Εστω κι αν τα δύο πρώτα χωρία μπορούν να ερμηνευθούν και με τοπική έννοια, στα τελευταία η Εκκλησία του Θεού[81] έχει καθολική διάσταση, διότι ο απόστολος των εθνών είναι γνωστόν ότι δίωξε πολλές τοπικές χριστιανικές εστίες. Ας σημειωθεί ότι στα Γερμανικά υπάρχουν διαφορετικοί όροι που υποδηλώνουν την τοπική και την οικουμενική Εκκλησία

Ascough, *Voluntary Associations and Community Formation: Paul's Macedonian Christian Communities in Context.* PhD diss. University of St. Michael's College 1998 276-287. Σχετικά με την ιστορία της Έρευνας σχετικά με τις πιθανές επιδράσεις στην οργάνωση της Εκκλησίας βλ. του ιδίου, *The Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist 1998, 71-94. Για τη σχέση μεταξύ των δύο θεσμών πηγές μπορούν να θεωρηθούν η επιστολή του Πλίνιου 10.96, ο Κέλσος (1.1. 8.17,47), ο Αλέξανδρος Σεβήρος (*Historia Augusta, Vita Alex.* 49) και ο Τερτυλιανός (*Apologia* 38-39). Σημειωτέον ότι όπως αποδεικνύει ο αιγυπτιακός PLondon 2710 από τα τέλη της πτολεμαϊκής εποχής οι θίασοι/σύνοδοι αντιμετώπιζαν και προβλήματα με σχίσματα, όπως συμβαίνει στους Κορίνθιους.

[81] Α' Παρ. 28, 7-8: *Καὶ κατορθώσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐὰν ἰσχύσῃ τοῦ φυλάξασθαι τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ κρίματά μου ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη καὶ νῦν κατὰ πρόσωπον πάσης* ***ἐκκλησίας Κυρίου*** *καὶ ἐν ὠσὶν Θεοῦ ἡμῶν φυλάξασθε καὶ ζητήσατε πάσας τὰς ἐντολὰς Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἵνα κληρονομήσητε τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ κατακληρονομήσητε τοῖς υἱοῖς ὑμῶν μεθ' ὑμᾶς ἕως αἰῶνος.* Νεεμ. 13, 1-2: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεγνώσθη ἐν βιβλίῳ Μωυσῆ ἐν ὠσὶν τοῦ λαοῦ καὶ εὑρέθη γεγραμμένον ἐν αὐτῷ ὅπως μὴ εἰσέλθωσιν Αμμανῖται καὶ Μωαβῖται* ***ἐν ἐκκλησίᾳ Θεοῦ*** *ἕως αἰῶνος ὅτι οὐ συνήντησαν τοῖς υἱοῖς Ισραηλ ἐν ἄρτῳ καὶ ἐν ὕδατι.*

(Gemeinde / Ενορία – Kirche / Εκκλησία). Σε κάθε περίπτωση η Εκκλησία δεν υπερβαίνει μόνον οριζόντια τους φραγμούς και τα σύνορα αλλά και κάθετα αφού στο γίγνεσθαι της Εκκλησίας συμμετέχουν και οι άγγελοι (11, 10)[82]. Ο ίδιος Π., σύμφωνα με το κεφ. 5, θα είναι πνευματικά παρών στη σύναξη των Κορίνθιων, ενώ στον επίλογο απευθύνουν λειτουργικό ασπασμό/το φίλημα της αγάπης μια σειρά από ***Εκκλησίες*** και πρόσωπα: **(α)** *Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ* ***Ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας.*** **(β)** *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ* ***κατ᾽ οἶκον αὐτῶν Ἐκκλησίᾳ.*** **(γ)** *Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.* **(δ)** *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου. Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. Μαράνα θά. ἡ Χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστ˜ Ἰησοῦ* (16, 19-24). Με αυτόν τον τρόπο πραγματώνεται μια υπερτοπική κοινωνία αδελφών από την οποία αποκλείονται όσοι δεν φιλούν τον Κύριο που έρχεται και δεν βρίσκονται *ἐν Χριστ˜ Ἰησοῦ* από τον οποίο εκπορεύεται η *Χάρις*. Από το *Μαράνα Θα* εξάγεται το συμπέρασμα ότι η καθολικότητα εδραζόταν και στο γεγονός ότι η Πρώτη Εκκλησία ανέμενε την έλευση του Ι. Χριστού τον οποίο θα υποδέχονταν από κοινού και οι αναστημένοι κεκοιμημένοι αλλά και όλοι οι ζώντες άγιοι που θα αρπάζονταν για να τον προϋπαντήσουν ως τον δεσπότη της Οικουμένης Κύριο (Α' Θεσ. 4). Και η Εισαγωγή της Α' Κορ., σύμφωνα με το Υπόμνημα του Ι. Χρυσοστόμου (PG. 61.12-13), ο οποίος εκτός από την αγάπη που έτρεφε προς τον απόστολο των εθνών, είχε σπουδάσει και ρητορική στον μεγάλο Λιβάνιο (314-392 μ.Χ.), είναι διατυπωμένη με τέτοιο τρόπο ώστε να θεραπεύσει τις διασπαστικές τάσεις στους κόλπους της Εκκλησίας της Κορίνθου[83].

1. Στην κατακλείδα η ενότητα σφυρηλατείται **με τη λογεία**[84], τον έρανο υπέρ των φτωχών αγίων της Ιερουσαλήμ. Στο Α' Κορ. 16 προτρέπονται οι παραλήπτες άγιοι να «αποταμιεύουν» *ὅ,τι ἐὰν ἕκαστος εὐοδῶται* προκειμένου να συνεισφέρουν. Ο Π., όπως αποδεικνύει και η Β' Κορ. (κεφ. 8-10), θα επενδύσει πολύ «ενέργεια» στη διενέργεια του συγκεκριμένου εράνου που συμφωνήθηκε στην Αποστολική Σύνοδο (Γαλ. 2, 10) προκειμένου να φανερώσει το σεβασμό που τρέφουν οι εξ Εθνών Εκκλησίες που ίδρυσε στις ιουδαιοχριστιανικές. Σημειώνει στη Ρωμ.*: Νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις. εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ. εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.* (15, 25-27). Τελικά αυτή η προσπάθειά του μάλλον απέτυχε στο στόχο της[85].

---

[82] Βλ. O. Hofius, Η Κοινωνία του Ουρανίου και του Επίγειου Κόσμου στη θ. Λειτουργία της Εκκλησίας. Βιβλικοθεολογική θεώρηση, *Η Αλήθεια του Ευαγγελίου. Συναγωγή Καινοδιαθηκικών μελετών* (επιμ. Χρ. Καρακόλης [...]), Αθήνα: Άρτος Ζωής 2012, 381-399.

[83] *Ἐκκλησίαν δὲ Θεοῦ καλεῖ, δεικνὺς ὅτι ἡνῶσθαι αὐτὴν χρή. Εἰ γὰρ Θεοῦ ἐστιν, ἥνωται, καὶ μία ἐστὶν, οὐκ ἐν Κορίνθῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ. Τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ, ἀλλὰ ἑνώσεώς ἐστι καὶ συμφωνίας ὄνομα.*Στην Υπόθεση της Επιστολής αποκαλεί τις μερίδες *συμμορίες.*

[84] Julien M. Ogereau. The Jerusalem Collection as Κοινωνία: Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity. *NTS* 58 (2012), 360-378

[85] J. Gnilka, *Χριστιανισμός και Ισλάμ. Μια Νέα Προσέγγιση.* Αθήνα: Ψυχογιός 2009, 303-305.

2. Στα κολλέγια κυρίαρχο ρόλο διαδραμάτιζαν οι ***Ευεργέτες*** στους οποίους απονέμονταν εξαιρετικές τιμές (επιγραφές, στέφανοι, ανδριάντες, τιμητικές θέσεις στο Κοινό)[86]. Η επίκληση-ευχαριστία ενός Θεού Πατέρα και ενός Εσταυρωμένου ως Κυρίου συγκροτεί έναν **καινό** λαό με ιδιάζουσα πολιτεία-πολίτευμα, ένα τρίτο γένος που ανεξάρτητα από την καταγωγή, το στάτους ή το φύλο, βιώνει μια *εναλλακτική* Βασιλεία όπου (όπως ήδη σημειώθηκε) εφαρμόζεται η *αντεστραμμένη πυραμίδα.* Σημειώνει και πάλι ο Wolter[87] σχετικά με την ***εξισωτική αμοιβαιότητα*** που ισχύει στην Εκκλησία: *βασίζεται από γλωσσική άποψη, στις παύλειες επιστολές όπως και γενικά στην Καινή Διαθήκη, στις φαινομενικά αθώες αλληλοπαθείς αντωνυμίες «ἀλλήλων, ἀλλήλοις ή ἀλλήλους». Συνήθως μεταφράζεται ως «μεταξύ τους», και είναι άξιο προσοχής ότι απαντά σε πλήθος ηθικών παραγγελμάτων: «τῇ φιλαδελφίᾳ **εἰς ἀλλήλους** φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι» (Ρωμ. 12, 10), «προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους» (Ρωμ. 15, 7)· «δουλεύετε ἀλλήλοις» (Γαλ. 5, 13)· «ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε» (Γαλ. 6, 2) κ.τ.λ. Οι ηθικές εντολές που περιέχουν την εν λόγω αντωνυμία ισχύουν πάντοτε και για τα δύο μέρη. Ο Παύλος τις θεωρεί συμμετρικές, και μάλιστα με τρόπο που και οι δύο πλευρές βρίσκονται ενώπιον μίας και της αυτής αξίωσης. [...] Αυτή η ιδιαιτερότητα των ηθικών εντολών δεν είναι κάτι καινούργιο διότι απαντά ήδη στο ελληνιστικό περιβάλλον του πρώιμου Χριστιανισμού. [...] Περιορίζεται όμως σε δύο πλαίσια εφαρμογής, τα οποία οριοθετούνται με σαφήνεια: στην **οικογενειακή ηθική** (εδώ έχουμε πάντοτε σχέση μεταξύ αδελφών) και **την ηθική της φιλίας**, δηλαδή σε όσα οφείλουν να κάνουν οι φίλοι ο ένας για τον άλλο. Συνεπώς ως συστατικό ηθικών εντολών, αυτή η αντωνυμία χρησιμοποιείται πάντοτε μονάχα εκεί όπου το ζήτημα είναι η διαδραστική σχέση προσώπων με ίδια καταστατική θέση, δηλ. όπου πρόκειται για σχέσεις μεταξύ ίσων. Έτσι η χρήση τής συγκεκριμένης αντωνυμίας στα ηθικά παραγγέλματα της Καινής Διαθήκης συνεπάγεται μια πολύ συγκεκριμένη εκκλησιολογική θέση: το γεγονός ότι η πίστη στον Ιησού και η βάπτιση στο Όνομά Του καθιστά τους πλέον διαφορετικούς ανδρώπους αδελφούς και φίλους. Σε ό,τι αφορά τη διαφορά μεταξύ Ιουδαίων και μη Ιουδαίων, αυτή η θέση θεμελιώνεται στην παύλεια διδασκαλία περί της δικαίωσης.* Συνεπώς όλα τα μέλη της Εκκλησίας μαζί (εξοστρακισμένα ίσως ένεκα των πιστεύω τους από τη σαρκική τους οικογένεια ή/και την «πνευματική», τη Συναγωγή) συγκροτούν μια νέα οικογένεια επικαλούμενοι τον Θεό ως Πατέρα

[86] Από τη *Συριακή Διδασκαλία* (12) συμπεραίνουμε ότι τα μέλη της Σύναξης δε σηκώνονται από τις θέσεις τους κατά την είσοδο των κοινωνικά και οικονομικά ισχυρών σ' αυτή. Επίσης δε γίνεται ***χορηγός*** όποιος επιθυμεί, αλλά ορίζονται «ηθικές» προϋποθέσεις: αυτοί που φυλακίζουν ή κακοποιούν τους σκλάβους τους ή καταπιέζουν τους φτωχούς απαγορεύεται να *λειτουργήσουν*, να χρηματοδοτήσουν την Εκκλησία. Αλλά και όταν οι προϋποθέσεις εκπληρώνονται, τότε η χορηγία δεν πραγματοποιείται άμεσα αλλά μέσω του Κλήρου. Τα χρήματα τοποθετούνται στο «φιλόπτωχο» ταμείο και τα διαχειρίζεται κατόπιν ο αρμόδιος διάκονος ώστε να τηρείται η ανωνυμία, να μην προβάλλεται ο ευεργέτης και έτσι να μην υπάρχει οποιαδήποτε εξάρτηση από τους Ισχυρούς. Ίσως και η ύστερη έξαρση στα εκκλησιαστικά αξιώματα οφείλεται να αντιμετωπιστεί ο θεσμός του Ευεργετισμού και να εδραιωθεί έτσι μια «αντιθετική κοινωνία».

[87] Ό.π. 56-57.

τους, τον Υιό Του ως Κύριο και τον *άλλο* (ανεξάρτητα «φυσικού» διαχωρισμού/ προσδιορισμού) ως αδελφό. Καθένας ανεξάρτητα φύλου, φυλής ή θρησκείας έχει πρόσβαση στην κοινή τράπεζα/το κοινό ποτήρι και τη ζωή που απορρέει από αυτήν αλλά ποτέ μόνος: σε διαδραστικότητα προς τον άλλον που θεωρείται ***αδελφός***. Στο Α' Κορ. 11, 30 ο Π. επισημαίνει ότι πολλοί/*ικανοί* δεν πεθαίνουν/*κοιμώνται* διότι περιπίπτουν στα γνωστά σήμερα ως *θανάσιμα αμαρτήματα* (παρότι, όπως αποδεικνύεται από τα προηγούμενα κεφάλαια, η πορνεία ήταν διαδεδομένη), αλλά διότι κοινωνούν του άρτου και του οίνου χωρίς να έχουν προηγουμένως *κοινωνήσει* της απλής αλλά ουσιαστικής ανάγκης του πλησίον για τροφή (*ἄρτον ἐπιούσιον*). Και στο Αποκ. 2 ως κατεξοχήν πτώση δεν θεωρείται κάποιο «σεξουαλικό» ατόπημα του αγγέλου της Εκκλησίας της Εφέσου αλλά η απώλεια της «πρώτης» αγάπης και προς τον Θεό και τους συνανθρώπους (Αποκ. 2, 4· [// Ιερ. 2, 2]· Μτ. 24, 12).

3. Ενώ οι Τάκιτος (*Χρον.* 15.44.3), Πλίνιος ο Νεότερος (*Επ.* 10.96.8) και άλλοι κατηγορούν τον Χριστιανισμό ως *δεισιδαιμονία* ή και *αθεΐα* (αφού δεν θυσίαζαν στους θεούς), από άλλους αντιμετωπίζεται ως φιλοσοφική σχολή έστω κι αν κηρύττεται κατά βάσιν σε γυναίκες και χειρώνακτες (Κέλσος 3.44β. 50. 55β). Έτσι στην περίπτωση του Χριστιανισμού συμβαίνει κάτι αδιανόητο για την αρχαιότητα: **η σύνθεση λατρείας και φιλοσοφίας**[88]. Μία λατρεία/θρησκεία που συνοδεύεται από λογική εμβάθυνση του αντικειμένου της και ανάπτυξη θεολογίας που αφορά σε όλα τα στρώματα του πληθυσμού (μέσω του κηρύγματος και της κατήχησης) και όχι μόνον στους πεπαιδευμένους συνιστά μοναδικό φαινόμενο στην εποχή της. Έτσι εξηγείται ο θαυμασμός του Μάρκου Αυρηλίου το 2ο αι. μ.Χ. (ΙΙ,3) ενώπιον χριστιανών οι οποίοι ενώ δεν έχουν το οπλοστάσιο ενός λογίου συμπεριφέρονται όπως οι φιλόσοφοι, αφού τιθασεύουν τα πάθη και δεν φοβούνται το θάνατο ενώ οι γυναίκες συμπεριφέρονται ως άνδρες. **Βεβαίως ήδη από τους διωγμούς του Νέρωνα, προκύπτει το ερώτημα γιατί τελικά οι Χριστιανοί να αποτελούν αντικείμενο διωγμού**[89].
4. Ο Meeks[90] *επισημαίνει* και τα εξής: α) Δεν απαντά **ταυτότητα στην ονομασία** των δύο κοινοτήτων. β) Η χριστιανική εκκλησία διεκδικεί ***την αποκλειστικότητα***[91] από όσους είναι βαπτισμένοι εν Χριστώ και δεν έχει ως στόχο απλώς τη συνύπαρξη μέσω λατρευτικών εκδηλώσεων αλλά τη σωτηρία. γ) Σε άλλο έργο ο ίδιος επισημαίνει ότι η Εκκλησία ενδιαφερόταν **για την ηθική κατάσταση** των μελών της πράγμα που δεν γίνεται στα κολλήγια. Μάλιστα στις Εκκλησίες η ηθική δεν αποτελούσε σε αυτές την προϋπόθεση εισόδου αλλά τη συνέπεια της συσσωμάτωσης με τον Χριστό. δ) Επίσης στις χριστιανικές συνάξεις απαντά η απουσία θυσιών και άλλων

---

[88] Αυτή η σύνθεση πραγματώνεται κατεξοχήν με τους Απολογητές και ιδίως τον Ιουστίνο (*Διάλ.* 8). Πρβλ. Γαληνού (από την Πέργαμο 129 – 199/217 μ.Χ.), *Περί Διαφοράς Σφυγμών* 2.4· 3.3.
[89] Βλ. υποσ. 52 στο προαναφερθέν έργο του Andreas Merkt, όπου παραπομπές και στον Γαλληνό.
[90] Στο προαναφερθέν έργο του, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul.* New Haven: Yale University 1983.
[91] Σύμφωνα με τον Π. δεν μπορεί κάποιος να κοινωνεί της τραπέζης δαιμονίων, να παρακάθεται δηλ. σε γεύματα υπό την αιγίδα του Σεράπιδος ή του Διονύσου (Α'Κορ. 10, 21).

θρησκευτικών εκδηλώσεων (αλλά και εικονογραφίας, εξαγνισμών κ.ο.κ), η εσχατολογία, η φιλανθρωπία προς τους φτωχούς και η συχνότητα του εκκλησιασμού που δεν παρατηρείται στους θιάσους (που συγκεντρώνονταν μάλλον μηνιαία).

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι η σύναξη των χριστιανών (έστω κι αν ερμηνεύθηκε από κάποιους ως Κολλέγιο) που ονομάζεται με ένα πολιτικό όρο[92], επεδίωκε να αντικατοπτρίζει στο συγκεκριμένο χώρο όπου εντοπίζεται, μια **εναλλακτική** «εκκλησία του Δήμου» Δεν είναι τυχαίο ότι αρκετές παροτρύνσεις προς τους Κορίνθιους αντιστοιχούν προς τα ***Πολιτικά*** Παραγγέλματα του Πλουτάρχου: όχι έριδες αλλά *ομόνοια* (*τον ανώτερο και ωραιότερο σκοπό της πολιτικής τέχνης*[93] που αποτέλεσε και τη «σημαία» της ***Pax*** Romana), όχι εξαρτήσεις από τους πάτρωνες – ευεργέτες, όχι προσφυγή στα ρωμαϊκά δικαστήρια για επίλυση εσωτερικών υποθέσεων, επίγνωση των συνθηκών του παρόντος ώστε να μην παρεμβαίνει ο εξωτερικός ρωμαϊκός παράγων – το «κατέχον» (πρβλ. παύλειο «ήδη αλλά όχι ακόμη»). Βεβαίως η χριστιανική Εκκλησία, επί τη βάση του ότι κάθε μέλος είναι χαρισματούχος, οργανώνεται χωρίς να υπακούει στις πατριαρχικές δομές και να θεοποιεί τη ρητορική ως εργαλείο χειρισμού του «καχύποπτου και ιδιότροπου θηρίου», του όχλου – πλήθους – των πολλών. Εφαρμόζει την αρχή της αντεστραμμένης πυραμίδας: αντί δηλ. της εξουσιαστικής Ιεραρχίας, προτάσσεται η διακονία προς τον *άλλον*, όπως προγραμματικά διακήρυξε ο Ιησούς στον κύκλο των Δώδεκα όταν καθ' οδόν προς το Πάθος και την Ανάσταση ξέσπασε ανάμεσά τους η έριδα περί των πρωτείων: *οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος· καὶ γὰρ ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον* ***ἀντὶ πολλῶν*** (Μκ. 10, 42-45 κ. παρ.)[94]. Αυτό το στοιχείο πρέπει να καθίσταται ***φανερό*** κατά το Δείπνο. Γι΄ αυτό

---

[92] Σύμφωνα με τον Philip A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities.* T&T Clark. New York-London, 2009, 44-45, ο όρος *εκκλησία* χρησιμοποιείται εξαιρετικά σπάνια για να προσδιορίσει θιάσους. Πρόκειται για την επιγραφή στην Άσπενδο της Παμφυλίας *IGLAM 1381-82.* Ο όρος προσδιορίζει και μια ειδική συνάντηση της *συνόδου* των εμπόρων από την Τύρο στη Δήλο (*IDelos* 1519, lines 1-2=CIG 2271). Παρομοίως και μια οργάνωση γυμνασίου με τον τίτλο *ἀλειφόμενοι* στη Σάμο αναφέρεται στη συνάντησή της με τον όρο *ἐκκλησία* (IG XII,6 1: 133). Ευχαριστώ την Κυριακή Μελέτση για τη σχετική ενημέρωση. Σημειωτέον ότι οι θίασοι χρησιμοποιούσαν πολιτικούς όρους και μιμούνταν πολιτικά αξιώματα.

[93] Βλ. Ελ. Βαρωνίδου, *Πλουτάρχου: Πολιτικά Παραγγέλματα.* Αθήνα: Πατάκης 2003, 37.

[94] Η αρχή της αντεστραμμένης πυραμίδας είναι ιδιαιτέρως αγαπητή στα έργα του Γέροντα Σωφρονίου Σαχάρωφ που την «εφήρμοσε» σε μονές που ίδρυσε στο Έσσεξ της Αγγλίας. Ο Η. Γεραρής, *Η Προσευχή για τη Σωτηρία του Κόσμου σύμφωνα με τη θεολογία του Γέροντος Σωφρονίου Σαχάρωφ* (1896-1993). Αδημ. Μάστερ, Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο 2010, 89-90 σημειώνει τα εξής: *Σύμφωνα με τη θεολογία του Γέροντα, παρουσιάζεται όλο το ανθρώπινο είναι δομημένο σαν πυραμίδα, στην οποία παρατηρείται ιεραρχική τάξη, ώστε άλλος είναι ανώτερος και άλλος κατώτερος. Η ιεράρχηση αυτή όπως και κάθε διαίρεση και ανισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους είναι συνέπεια της πτώσης των πρωτοπλάστων. Αυτή η διάκριση δεν αναιρεί την ανθρώπινη αξία, αλλά συγκροτεί την κοινωνική αρμονία. Παρατηρώντας τον ψυχο-φυσικό, αλλά και τον πνευματικό κόσμο της ανθρωπότητας μπορεί να διαπιστώσει κάποιος την ύπαρξη της πυραμίδας της ανισότητας. Όσοι βρίσκονται στην κορυφή της πυραμίδας κατεξουσιάζουν και συμπιέζουν όσους βρίσκονται στη βάση της. Από το άλλο μέρος, το*

και ο Π. θα μπορούσε να παροτρύνει τους πλούσιους να μοιράζονται όντως το φαγητό με τους δούλους, κάνοντας και οι ίδιοι εγκράτεια προηγουμένως, επειδή τον ενδιαφέρει η ***εικόνα - φανέρωση*** μιας Εκκλησίας χωρίς ιεραρχία σημειώνει: *μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε **εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν;** ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.* (Α' Κορ. 11, 22)

Ενώ για τον Πλούταρχο «η ρωμαϊκή τάξη είναι η εικόνα της κοσμικής τάξης»[95], για τον Π. η χριστιανική *Οδός* ως *Εκκλησία* αντικατοπτρίζει τη μελλοντική θεϊκή παγκόσμια τάξη, η οποία αναμένει την Παρουσία ενός «εναλλακτικού» Κύριου και Σωτήρα από εκείνον της Ρώμης.

4. Εκκλησία και Βασιλεία του Θεού

Βεβαίως και από τα ανωτέρω, ενώ διευκρινίζεται το γιατί η Σύναξη των πιστών ονομάζεται *Εκκλησία,* δεν απαντάται το ερώτημα γιατί στις χριστιανικές πηγές, όπως διαπιστώσαμε, αυτή ονομάζεται Εκκλησία ***του Θεού*** και όχι ***του Κυρίου / Χριστού.*** Το δεύτερο θα ήταν αναμενόμενο, καθώς έχουμε τα εξής δεδομένα:

1. Το σύνταγμα *Εκκλησία του Θεού (qahal el)*[96] δεν είναι σύνηθες στους Ο' αντιθέτως προς το *ἐκκλησία Κυρίου.*
2. Η σύναξη, η οποία όταν συνέρχεται, συγκροτεί *Σώμα του Χριστού*, φυσικό θα ήταν να ονομάζεται Εκκλησία *Του.* Σημειωτέον ότι η εικόνα του **Σώματος** επίσης χρησιμοποιούνταν από το μηχανισμό προπαγάνδας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ο Titus Livius (59 π.Χ. –17 μ.Χ.) στο *Ab Urbe Condita* (2.32.9-12· πρβλ. Πλουτάρχου, *Κοριολ.* 6· Διονύσιος Αλικ. *Αρχ.* 6.85 κε.) παραθέτει την Ομιλία του Menenius Agrippa. Αυτός το 503 π.Χ. για να μη διαταραχτεί το status quo, να νομιμοποιηθεί η άρχουσα τάξη και να αποδεχθούν οι επαναστατημένοι πληβείοι που είχαν αποσυρθεί εκτός της Ρώμης τους κοινωνικούς τους ρόλους και τη θέση τους στην πυραμίδα της διατυπώνει το «μύθο του σώματος». Σύμφωνα μ' αυτόν (το μύθο), τα μέλη του σώματος διαφώνησαν, το καθένα είχε τις δικές του ιδέες και

---

*ανθρώπινο πνεύμα ποθεί την ισότητα, η οποία είναι έμμονη απαίτηση που πηγάζει από τα βάθη της ανθρώπινης συνείδησης. Αλλά εκεί που υπάρχει ελευθερία δε μπορεί να υπάρξει ισότητα και έτσι αναζητείται λύση αυτού του αδιεξόδου. Ο Χριστός δεν αρνείται το γεγονός της ανισότητας, αλλά ανατρέπει την πυραμίδα. Γίνεται **η κορυφή της ανεστραμμένης πυραμίδας που επωμίζεται το βάρος όλης της ανθρωπότητας** και έτσι εγκαθιστά την έσχατη τελειότητα. [...] Οι πνευματικοί ποιμένες καλούνται να μιμηθούν τον Χριστό και τους Αποστόλους και να πορευθούν με πνεύμα διακονίας προς τη βάση της ανεστραμμένης πυραμίδας, εμπνεόμενοι από την κενωτική αγάπη του Χριστού, ώστε να άρουν το βάρος της κακίας και της αμαρτίας όλης της οικουμένης, προσευχόμενοι αδιάλειπτα για την ειρήνη και τη σωτηρία του σύμπαντος κόσμου.*

[95] Βαρωνίδου, *Πλουτάρχου: Πολιτικά Παραγγέλματα*, 42.

[96] Απαντά στο Νεεμ. 13, 1 (όπου απαντά ο όρος *ἐκκλησία Θεοῦ* [άνευ *τοῦ*]) και το 4QM 4.10 (όπου δηλώνει ένα συγκεκριμένο τάγμα της ιερής «στρατιάς»). **Βλ.** H.J. Fabry, Qahal *Theological Dictionary of the Old Testament* 12, 558.

ύψωσε τη δική του φωνή. Θεωρήθηκε άδικο να εργάζονται και να κοπιάζουν όλα μαζί για την κοιλιά ενώ εκείνη κάθεται ήσυχη στο κέντρο. Συνωμότησαν με αποτέλεσμα το σώμα ν' αδυνατήσει πλήρως αφού η γαστέρα πλέον δεν το τροφοδοτούσε με αίμα. Αξιοσημείωτο είναι ότι αντικείμενο της δολιοφθοράς (του σαμποτάζ) δεν είναι η κεφαλή αλλά η κοιλιά. Στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, όταν πλέον εδραιώνεται η αυτοκρατορική πυραμίδα εξουσίας, η σχέση **κεφαλής** - **σώματος** αποτυπώνει τη σχέση της Ρώμης και των λοιπών ιταλικών πόλεων αλλά και αυτή του Οκταβιανού με τους «πελάτες» *βασιλείς* της Ανατολής. Σύμφωνα με το Σενέκα, ο αυτοκράτωρ ως εκπρόσωπος του θεού έναντι του ανθρωπίνου γένους και κεφαλή του Σύμπαντος είναι το *πνεύμα* που συνέχει και ζωοποιεί το σώμα/**corpus** του Imperium (Clem. 1.3.5· 1.5.1: animus rei publicae/ mens imperii). Είναι ο *έμψυχος λόγος*, τε. ενσάρκωση του θείου νου και νόμου (Πλούτ., *Ηθικά* 780γ). Χαρακτηριστική η προπαγάνδα του Βεσπασιανού, ο οποίος για να καθ*ιερώσει* τη δυναστεία του, *θριαμβεύει* στη Ρώμη επιδεικνύοντας τα λάφυρα από το Ναό των Ιεροσολύμων. Η άλωση της πρωτεύουσας των Ιουδαίων αποκτά συμβολικό χαρακτήρα, όχι μόνον διότι φανερώνει την επικυριαρχία της Δύσεως επί της Ανατολής, αλλά επιπλέον διότι απαλλάσσει το σώμα από εκείνους που θεωρούνταν μισάνθρωποι (odium humani generis). Με αυτόν τον τρόπο ο ιδρυτής της δυναστείας των Φλαβίων καθαγίασε το ναό της ειρήνης ως κοινή κεφαλή (caput mundi) όλων των λαών και πολιτισμών που συνιστούν ως μέλη/membra το σώμα - corpus της αυτοκρατορίας (imperii pax romana)[97]. Επίσης η εικόνα του Σώματος χρησιμοποιείται στη φιλολογία της αυτοκρατορικής περιόδου για να αποτυπώσει τη σχέση των αδελφών. Ανάμεσά τους όπου (παρότι υπάρχει ένα είδος ιεραρχίας ένεκα της ανωτερότητας του πρωτότοκου) ισχύει ταυτότητα στάτους, αλληλεγγύη και φιλαδελφία. Ένα

[97] Σχετικά με την πολιτική χρήση του σώματος βλ. Matthias Klinghardt, Hellenistisch-römische Staatsidee, *Neues Testament und Antike Kultur*, J. Zangenberg (ed.) Band.3: Weltauffassung, Kult, Ethos, Neukirchener 2005, 143-150. Σύμφωνα με τον ίδιο, *η μεταφορά του σώματος για κοινωνικά μεγέθη χρησιμοποιήθηκε ήδη από τον Πλάτωνα και τον Ισοκράτη το 4ο αι. π.Χ. Καλλιεργήθηκε όμως ιδιαίτερα από τους Στωικούς με αφετηρία την υλιστική σκέψη ότι όλα τα* ***όντα*** *σε αντίθεση προς τα* ***λεκτά*** *(αυτά που συνιστούν αντικείμενο μόνον σκέψεως) μόνον ως σώμα μπορούν να υπάρχουν. Η ενότητα συνεπώς είναι νοητή ως ενότητα σώματος και βασίζεται στον* ***τόνο*** *που συνέχει, μορφοποιεί και δίνει ποιότητα στο σώμα. Στα ανόργανα σώματα (πλοίο, σπίτι) ο τόνος είναι η έξη, στα οργανικά (φυτά) η φύσις, στα ζώα η ψυχή και στους ανθρώπους η λογική ψυχή ή ο νους. Ενώ στα άψυχα η μίξη σημαίνει απώλεια του προηγούμενου είδους (Φίλων conf. 187) στα κοινωνικά σώματα τα μέλη ενός σώματος διατηρούν τις προγενέστερες ιδιότητες. Μάλιστα η μεταγενέστερη Στοά αμφισβήτησε ότι υπάρχει συμπάθεια μεταξύ των μελών των σωμάτων, κάτι που παραδεχόταν η προγενέστερη η οποία θεωρούσε ότι διαπνέονται από το ίδιο πνεύμα. Συνεπώς η μεταφορά του σώματος δεν απορρέει μόνον από το ανθρώπινο σώμα αλλά και από την στωική κοσμολογία: ολόκληρος ο Κόσμος, το Σύμπαν συνίσταται από διαφορετικά μέρη που τα συνέχει ο θείος λόγος.* ***Οργανική ενότητα και αλληλόδραση*** *καθώς αυτάρκεια έχει μόνον η πόλις που είναι ζωτικής σημασίας για την επιβίωση των μεμονωμένων μελών αλλά και (β)* ***διαφοροποίηση*** *της εσωτερικής δομής όχι μόνον στη* ***λειτουργικότητα*** *(Πλάτων Πολ. 414c-421c Πλούτ. Ηθικά 812Δ Σενέκας, Διάλ. 4.31) αλλά και στη σπουδαιότητα: άλλα είναι σπουδαιότερα και άλλα ελάσσονος σημασίας. Υφίστανται οργανική συνάφεια, λειτουργική εσωτερική διαφοροποίηση, ισόρροπη διαδραστικότητα, συμπάθεια αλλά και κίνδυνος μόλυνσης.* Ο Π. Βασιλειάδης, Εκκλησιολογία, *ΜΟΧΕ* ad loc, τάσσεται υπέρ της ευχαριστιακής προέλευσης του Σώματος.

τέτοιο μοντέλο προτείνει ο στωικός Ιεροκλής (2ος αι. μ. Χ.) στο *Περί Καθηκόντων* 4.27.20 (που διασώζει ο Στοβαίος [5ος αι. μ. Χ.] στην *Ανθολογία* του): τα αδέλφια ενός προσώπου είναι σαν τα μάτια και τα χέρια τα οποία συνεργάζονται

Συγκρίνοντας την ελληνορρωμαϊκή με την χριστιανική εικόνα του σώματος, ο Αθ. Δεσπότης[98] σημειώνει: *Στὸ κείμενο, τὸ ὁποῖο ἐξετάζουμε, ὁ Ἀπόστολος χρησιμοποιεῖ μὲν μία παρόμοια παραβολή, ὅπως ὅμως θὰ διαπιστώσουμε ἡ εἰκόνα αὐτὴ ἐξυπηρετεῖ ἕναν διαφορετικὸ σκοπό. Ἐπειδὴ ὁ Ἀπόστολος δὲν ἐπιδιώκει νὰ κάνη τὰ ἀσθενέστερα ἢ φτωχότερα καὶ ἄσημα μέλη τῆς Ἐκκλησίας νὰ ὑποταχθοῦν στοὺς πλουσίους, ἀλλὰ νὰ πείση τοὺς πλουσίους νὰ ἐξισωθοῦν μὲ τοὺς πτωχούς, τοὺς ἐλεύθερους μὲ τοὺς δούλους.* ***Ἡ παραβολὴ τοῦ σώματος ἀποσκοπεῖ ὄχι στὸ νὰ ἐγκαθιδρύση μία ἱεραρχία, ἀλλὰ στὸ νὰ ἐξυψώση τοὺς ἀσθενεστέρους.Ὅλοι ὀφείλουν νὰ ὑποτάσσονται ὁ ἕνας στὸν ἄλλο, νὰ ὁλοκληρώσουν τὴν ἐνσωμάτωσή τους στὴν ἐκκλησία ὡς αὐτοθυσία.***[5] *Εἶναι ἀνάγκη νὰ σημειωθῆ ὅτι ὁ Ἀπόστολος στὴ συγκεκριμένη περίπτωση δὲν διστάζει νὰ παρουσιάση ὡς μέλος ἀκόμη καὶ τὴν κεφαλή. Πουθενὰ δὲν ἐξισώνεται ἡ κεφαλὴ μὲ τὰ ἄλλα μέλη στὴν ἀρχαία γραμματεία.*[99] *Ὁ Ἀπόστολος ὅμως τὸ ἐπιχειρεῖ στὸ κεφάλαιο ποὺ ἀναλύουμε, «οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρί· χρείαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω· ἀλλὰ πολλ˜ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν» (στ. 21-22). Ὁ λόγος ποὺ ὡθεῖ τὸν Ἀπόστολο σὲ αὐτὴν τὴν τολμηρὴ νοηματοδότηση τῆς ἐνσωματώσεως εἶναι προφανὴς καὶ διατυπώνεται στὸ τέλος τοῦ στίχου: «οὕτως καὶ ὁ Χριστός». Ὁ συγγραφέας μᾶς ἐπιφυλάσσει μία εὐχάριστη ἔκπληξη. Ἀντὶ νὰ ὁλοκληρώση τὴ σύγκριση ἀναφέροντας οὕτως καὶ ἡμεῖς ἓν σῶμα ἐσμέν, ταυτίζει τὴν ἐκκλησία μὲ τὸν Χριστό. Οὕτως καὶ ὁ Χριστός. Ὁ ἀναγνώστης ὀφείλει μὲν νὰ συμπληρώση τὴν ἔλλειψη μὲ τὴ φράση μέλη ἔχει πολλά. Συγχρόνως ὅμως ἡ ἴδια ἡ ἐπιστολὴ τείνει τὸ χέρι στὸν ἀναγνώστη νὰ νοηματοδοτήση τὴ μεταφορὰ τοῦ σώματος ὄχι μόνον κοινωνιολογικὰ ἀλλὰ καὶ μὲ ἀναφορὰ σὲ μία διαδικασία χριστοποιήσεως ἢ θεώσεως. Ἐπίσης δὲν πρέπει νὰ διαφύγη τῆς προσοχῆς ὅτι στὸ κεφ. 11 χαρακτηρίζει τὸν Χριστὸ ὡς κεφαλή. Γι᾽ αὐτὸ ἡ Κοινότητα δὲν ὁμοιάζει μὲ σῶμα ἀλλὰ τὰ μέλη της γίνονται μέλη Χριστοῦ, χριστοποιοῦνται.*[100] *Ἑπομένως, διαπιστώνουμε μία σημαντικὴ καινοτομία, δεδομένου ὅτι ὁ Ἀπ. Παῦλος δὲ χαρακτηρίζει τὴν Κοινότητα ὡς σῶμα ἁπλῶς, ἀλλὰ τὴν ταυτίζει μὲ τὸν Χριστό.*[101]

---

[98] Αθ. Δεσπότη, «Πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν... καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν» (Α' Κορ. 12, 13) Ἡ εἴσοδος στὴν Κοινότητα ὡς Ἐνσωμάτωση καὶ Θέωση. 1950 έτη από το Μαρτύριο του Αποστόλου των Εθνών Παύλου. Πρακτικά Συνεδρίου Ιεράς Μητροπόλεως Ηλείας και Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας, Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Πύργος και Αμαλιάδα 11-12 Φεβρουαρίου 2017 - Υπό έκδοση 2018.

[99] Walter, *Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den "Apostolischen Vätern"*. Freiburg, Schweiz: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 142.

[100] Wolff, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.[3], 302.

[101] Zeller, *Der Erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 397.

Μάλιστα είναι όντως αξιοσημείωτο στοιχείο στον Π. το γεγονός ότι το Σώμα Χριστού (που δεν απαντά στα δογματικά τμήματα αλλά πάντα σε παραινέσεις των παύλειων επιστολών) δεν είναι απλώς μια εικόνα αλλά εκφράζει **την οντολογική και ολιστική συνάφεια** μαζί Του. Η επιχειρηματολογία μάλιστα στο κεφ. 6 (όπου αποτρέπεται η πορνεία) επί τη βάσει του Γέν. 2, παραπέμπει στο γεγονός ότι η σχέση εκάστου πιστού με τον Ιησού είναι όντως γαμήλια (6, 15-20[102]. πρβλ. Ιεζ. 16). Ο ίδιος ο απόστολος των εθνών στο Β' Κορ. 11, 2-3 παρουσιάζεται ως νυμφαγωγός που ήδη αρραβώνιασε τη νύμφη και πρόκειται να την οδηγήσει στο νυμφίο: *έχω εξαιρετική αγάπη για σας, θεία αγάπη. Και σας αρραβώνιασα μ' έναν άνδρα τον Χριστό για να σας παρουσιάσω σ' αυτόν αγνή παρθένο. Αλλά φοβάμαι μήπως όπως ο όφις εξαπάτησε την Εύα με την πανουργία του, έτσι εξαπατηθούν οι διάνοιές σας λόγω της χριστιανικής αθωότητας*[103]. Βεβαίως ο Π. στο Α' Κορ. 6, 16-20 αναφέρει ότι ο *κολλώμενος* ***τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν***. Δεν αναφέρει ***ἓν σῶμα ἐστιν***. Όπως συμπεραίνεται όμως από το κεφ. 10 (*πνευματικό βρώμα*), ο όρος *πνεύμα* δεν αποκλείει και τη «σαρκική» συμμετοχή στην ένωση ενώ όπως διευκρινίζει και η συνέχεια συνδέεται με την πλήρωση της ύπαρξης με το Άγ. Πνεύμα γεγονός που καθιστά το σώμα Ναό. Ίσως επιπλέον ο Π. θέλει να προλάβει τους Κορίνθιους από την ατομιστική θεώρηση κάθε ανθρώπου ξεχωριστά ως Σώματος Χριστού. Γι' αυτό και στην επόμενη χρήση της εικόνας του Σώματος (όπου έχουμε αποτροπή της ειδωλολατρίας) καθίσταται σαφές ότι δεν πρόκειται για ατομι(στικ)ή ένωση με τον Χριστό αλλά για συλλογική διότι εκτός του Βαπτίσματος, η ενότητα του σώματος βασίζεται στην Ευχαριστία, στη βρώση/κοινωνία του κοινού καθαγιασμένου άρτου: *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ* ***κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*** *ἐστιν;* ***ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν****, οἱ γὰρ* ***πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν****. Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;* (10, 16-18). Βεβαίως αυτή η σύμφωνα με τον Π. απόλυτα ρεαλιστική, οντολογική ένωση με τον Χριστό, που υπομνηματίζεται μοναδικά από

---

102 *[15] Οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο [16] [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; «ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν».[17]* ***ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.*** *[18]Φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.[19]ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν* ***ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματός*** *ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;[20] ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τ˜ σώματι ὑμῶν.* Ο ίδιος ο Π. στη Γαλ., η οποία γράφτηκε μάλλον νωρίτερα από την Α' Κορ. στην Κόρινθο, χρησιμοποιεί γλώσσα «ερωτική» για την παρουσία του Ιησού εντός του χωρίς όμως να συνδέει αυτό το γεγονός με την Ευχαριστία: *ἐγὼ γὰρ διὰ Νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα Θε˜ ζήσω.* ***Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*** *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* (2, 18-20). Σημειωτέον ότι ο γάμος προϋπόθετε την εξαγορά της συζύγου από την αιχμαλωσία ή την πατρική στέγη με κατάθεση εκ μέρους του συζύγου της προίκας/του μοχάρ.

103 *Ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς Θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τ˜ Χριστ˜· [3]φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν.* Η μετάφραση είναι δική μου.

τον αρτιότερο υπομνηματιστή του Π., Ι. Χρυσόστομο[104], δεν σώζει μαγικά. Προϋποθέτει τη θυσιαστική αγάπη του ενός μέλους για το άλλο και ιδίως το ατιμότερο. Αυτό θα διευκρινιστεί στα κεφ. 12-14, όπου παρατίθεται και ο γνωστός ύμνος της αγάπης.

Στην Α' Κορ. όντως η Εκκλησία είναι μια οικογένεια αδελφών. Δεν συγκροτούν όμως ένα αφηρημένο Σώμα, αλλά Σώμα **Χριστού** αφού έχουν γίνει διά του Βαπτίσματος σύμφυτοι του θανάτου Αυτού και τρέχει στις φλέβες τους το αίμα Αυτού το οποίο επίσης κοινωνούν από *ένα-κοινό* Ποτήριο. Μεταξύ αυτών δεν υφίστανται «πρωτοτόκια». Αντίστροφα η τιμή αρμόζει κατεξοχήν σ' εκείνα τα μέλη που θεωρούνται ατιμότερα και ασχήμονα, όπως ουσιαστικά συμβαίνει και στο ανθρώπινο σώμα (12, 12-27). Το γεγονός ότι οι άγιοι αποτελούν μέλη του Σώματος του Χριστού συνδέεται με την ποικιλομορφία των χαρισμάτων που σε κάθε περίπτωση διακονούν την ενότητα.

Λαμβάνοντας υπόψη τα ανωτέρω, όντως αποτελεί παράδοξο το γεγονός ότι η Εκκλησία στα πρώτα κείμενα, ονομάζεται *Εκκλησία του Θεού* και όχι του Κυρίου ή/και *του Χριστού*. Νομίζω ότι αυτό συμβαίνει διότι συνέβη το ακριβώς αντίθετο από εκείνο που διατυπώθηκε ως αφόρμηση της παρούσας Εισηγήσεως. Όχι «απλώς δεν κήρυξε ο Ι. Χριστός τη Βασιλεία για έλθει η Εκκλησία», αλλά η Εκκλησία ονομάζεται ***του Θεού*** για να εκφράσει τη δυναμική της βασιλείας του Θεού: ότι δηλ. δεν εντοπίζεται μόνον στον «κύκλο των πολιτογραφημένων - βαπτισμένων» αλλά είναι προορισμένη να αγκαλιάσει τόσο οριζόντια όσο ***και*** κάθετα **ολάκερη την κτίση *του Θεού*** αφού ήδη στην Α' Θεσ. 1, 1 εντοπίζεται *ἐν Θε ̃ Πατρὶ*.

Βεβαίως σε κανένα καινοδιαθηκικό χωρίο οι δύο φράσεις δεν συνδέονται όπως και σε κανένα δεν ανάγεται η εκκλησία του Θεού στην αντίστοιχη παλαιοδιαθηκική σύναξη. Η ανωτέρω θέση μου τεκμηριώνεται σε μία άλλη εικόνα: Αρχικά στο κεφ. 3 ο Π. χρησιμοποιεί για την Ε. στην Α' Κορ. την εικόνα του γεωργίου (= καλλιεργούμενο αγρόκτημα, φυτεία που δεν παραπέμπει τουλάχιστον άμεσα στον κήπο/παράδεισο) και εν συνεχεία της **οικοδομής** (3, 9-15): *Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, Θεοῦ γεώργιον, Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε* (3, 9). Εν προκειμένω ο Π. αξιοποιεί έναν κοινό τόπο με τη φιλολογία της εποχής του που σχετίζεται με την οικοδομή τόσο με την έννοια (α) της ανοικοδόμησης[105] όσο και (β) με αυτή του κτηρίου που έχει ως θεμέλιο τον Χριστό, ο οποίος σε άλλες περιπτώσεις (για παράδειγμα την Εφ. [2, 20]) προβάλλεται ως ακρογωνιαίος λίθος ο οποίος συνέχει το κτήριο. Η ίδια εικόνα χρησιμοποιείται και στο γνωστό λόγιο του Κυρίου προς τον Πέτρο όπου εξαίρεται η σταθερότητα αφού ούτε οι πύλες του Άδη,

[104] Βλ. συλλογή των σχετικών χωρίων στο Σ.Γ. Παπαδόπουλος, *Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος. Τόμος Β'.* Αθήνα: Αποστολική Διακονία 2006, 173-177.

[105] Με αυτό το στοιχείο συνδέονται τα *(συν)ἔργον, (συν)εργάζομαι* (3, 9. 13-15· 4, 12. 5, 2) αλλά και τα *εποικοδομέω, κόπος* (3, 8· 15, 58), *οικοδόμος, θεμέλιον* (3, 10-22) *βεβαιόω* (1, 6-8) και *εδραίος* (15, 38). Βλ. σχετικά Bruce Hansen, *'All of you are One': the Social Vision of Gal 3:28, 1 Cor 12:13 and Col 3:11.* (PhD diss., University of St. Andrews 2007). https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/10023/ 433/7/Bruce%20Hansen%20PhD%20thesis.pdf, 146 κε..

οι σατανικές δυνάμεις, δεν είναι δυνατόν να το κατακρημνίσουν (Μτ. 16, 16[106]). Στο τέλος μάλιστα της πρώτης περικοπής, όπου χρησιμοποιείται η εικόνα της οικοδομής στο Α' Κορ., αποδεικνύεται ότι αυτή είναι ένας ζωντανός **Ναός** που σε **κάθε** χώρο, όπου παροικεί η Εκκλησία, υποκαδιστά τον ένα και μοναδικό Ναό των Ιεροσολύμων αφού φανερώνει/αποκαλύπτει τον Θεό της Εξόδου: *Οὐκ οἴδατε ὅτι Ναὸς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; Εἴ τις τὸν Ναὸν τοῦ Θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ Θεός· ὁ γὰρ Ναὸς τοῦ Θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς* (3, 16-17). Συνεπώς με την οικοδομή ο Π. συνδυάζει μια μεταφορά που χρησιμοποιούνταν για να εκφράσει την κοινωνική σταθερότητα και «ομόνοια» μεταξύ των τάξεων, με το Ναό των Ιεροσολύμων, τον ιουδαϊκό ομφαλό και άξονα της γης, προς τον οποίο ήταν προσανατολισμένο το έθνος του.

Η ίδια Ε. δεν είναι ένα **ολοκληρωμένο απαρτισμένο Καθίδρυμα *αλλά βρίσκεται σε διαδικασία οικοδομής και αύξησης.*** Αυτή δεν σχετίζεται καταρχήν με τη γεωγραφική επέκταση στα πέρατα της Οικουμένης ούτε με τον «καλλωπισμό» - την ισχυροποίησή της με μηχανισμούς ιεραρχικούς. Αφορά κατεξοχήν στα μέλη της Εκκλησίας και μάλιστα τα ασθενή που αξίζει να «σταθούν» μέσω της στάσης των άλλων στο «ύψος» τους ώστε να μην καταρρεύσουν αλλά να φαίνονται *ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* (Φιλ. 2, 15). Ό,τι λειτουργεί αρνητικά σε αυτή τη διαδικασία πρέπει να απομακρυνθεί για να σωθεί και το ίδιο αλλά και να μην καταδικάσει τους άλλους. Εξ αφορμής ενός που είχε νυμφευθεί τη μητριά του, ο Π. στο κεφ. 5 συμβουλεύει *ἐν τ˜ ὀνόματι τοῦ Κυρίου [ἡμῶν]Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τ˜ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, **ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου.** [...] Ἐξάρατε τὸν Πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* (5, 4-5. 13). Στα Α' Κορ. 8-10 αλλά και στο κεφ. 14 το κατεξοχήν κριτήριο της συμπεριφοράς στο χώρο της Εκκλησίας *τι οικοδομεί **τον αδελφό μου.***

Εάν ληφθεί υπόψη ότι ο Ναός ιδίως των Ιεροσολύμων θεωρείται ως μικρόκοσμος ολόκληρου του Σύμπαντος προορισμένος να γίνει στα Έσχατα το *Φως των εθνών* (Ησ. 60, 1), τότε και η Εκκλησία ως Ναός ***του Θεού***, από τον Π., ο οποίος έχει την αυτοσυνειδησία του πάσχοντος δούλου του Γιαχβέ (Γαλ. 1, 15 = Ησ. 49, 5-6*: ἰδοὺ τέδεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* προλ. Πρ. 13, 47), οφείλει ποικιλοτρόπως (και με τη στάση της) να προτυπώσει και ταυτόχρονα να εξαγγείλει την εσχατολογική ***βασιλεία του Θεού*** που θα ανατείλει διά του κηρύγματος στα πέρατα της Οικουμένης διά της Παρουσίας του Κυρίου.

Συμπεράσματα

Από τα ανωτέρω διαπιστώθηκε το γεγονός ότι η πρώτοι Χριστιανοί δεν «πήγαιναν» απλώς στην Εκκλησία αλλά ήταν Εκκλησία και αυτό διότι δεν «παρακολουθούσαν» αλλά όντως διά της Ευχαριστίας *συμπλέκονταν ψυχή τε και σώματι* με τον Χριστό. Αυτή η ρεαλιστική συμπλοκή προϋποθέτει την κοινωνία των καθημερινών βιοτικών αναγκών του

---

[106] Πρβλ. Ησ. 28, 16: *διὰ τοῦτο οὕτως λέγει Κύριος «ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτ˜ οὐ μὴ καταισχυνθῇ»·* Ψ. 118 (117), 22· Μκ. 12, 10 κε. 14, 58· Α' Ενώχ 90.28 κε.· 91.13· 93.7· Ιωβηλ. 1.17· 4QFlor. 1.3· 1QS 8.4-10· 1QH 6.26.

άλλου αλλά και την οικοδομή του. Αλλιώς οδηγεί στον θάνατο. Η πρώτη σύναξη είχε τη συνείδηση ότι συνιστά μια οικογένεια αδελφών, ανεξάρτητα της εθνικής ταυτότητας/ιθαγένειας, του φύλου και του κοινωνικού στάτους. Άπαντες υπ*άκουσαν* την κλήση του Κηρύγματος, βίωσαν καινούργια γέννα και εντάχθηκαν σε έναν λαό του οποίου το «γενεαλογικό δέντρο» - η ύπαρξη ανάγεται στον Θεό ο οποίος κατανοείται κατεξοχήν ως Πατέρας. Οι Ιουδαίοι της Εξόδου, ο Αβραάμ (Γαλ. 3) αλλά και ο ίδιος ο Π. που τους γέννησε διά του Ευαγγελίου είναι επίσης πατέρες τους. Ως Κύριό τους δεν προσφωνούν τον Καίσαρα αλλά τον Εσταυρωμένο από τους μηχανισμούς της εξουσίας και της σοφίας ο οποίος όμως είναι ο Ερχόμενος. Η σύναξη δεν συγκροτεί έναν κλειστό θίασο αλλά διά του Θεού συνδέεται άρρηκτα με όλες τις Εκκλησίες σε κάθε τόπο της Οικουμένης και είναι ανοικτή σε άπιστους και ιδιώτες, οι οποίοι πρέπει μέσω της «λογικής» λατρείας της να δοξάσουν τον αληθινό Θεό ώστε να συγκροτήσουν την εσχατολογική βασιλεία Του.

Το τελευταίο σημείο μού δίνει τη δυνατότητα σε μία περίοδο που διεξάγεται ένας έντονος διάλογος περί της απόδοσης των λειτουργικών κειμένων στη Νέα Ελληνική να εκφράσω την εξής άποψη: Επειδή μεγάλες και απότομες αλλαγές στο χώρο της λατρείας δημιουργούν διασπάσεις στην Εκκλησία, καλό θα ήταν καταρχάς στον κατεξοχήν πυρήνα της θείας Λειτουργίας τα «Λειτουργικά», που συνιστούν την απάντηση του λαού στην πρόσκληση του πρεσβυτέρου (συμπεριλαμβανομένου και του *Αμήν* στην επίκληση του Αγίου Πνεύματος κατά την μεταβολή των δώρων), να μην ψέλνονται περίτεχνα αλλά να αναφέρονται από όλο τον λαό με απλότητα, όπως άλλωστε συνέβαινε επί αιώνες.

Και κάτι ακόμη ως επιμύθιο: θα ήταν καλό η Εκκλησία, λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι σήμερα ο Ορθόδοξος ακούει λόγο αληθινά *ευ*αγγελικό μόνον κάθε Κυριακή να προβεί σε μια αναθεώρηση των αναγινωσκόμενων περικοπών έτσι ώστε να ακούγονται από τον άμβωνα διηγήσεις εξαιρετικά επίκαιρες και ανατρεπτικές, όπως αυτή των Πειρασμών του Κυρίου αλλά και άλλες (περικοπές) όπως η επί του όρους Ομιλία σε τρεις ή τέσσερις συνεχόμενες Συνάξεις έτσι ώστε να κοινωνεί ολοκληρωμένα ο πιστός τον *άρτο της ζωής*. Ακόμη και γι' αυτούς που βαπτίστηκαν νήπια χριστιανοί, αποτελεί πλέον ζωτική ανάγκη να βιώσουν συνειδητά κάποια στιγμή της ζωής τους την *έκκληση* της Εκκλησίας για μετα*στροφή*. Αυτό το γεγονός συνεπάγεται την εμπειρία μιας καινούργιας γέννας/ανάστασης σε έναν κόσμο που διαθέτει εντελώς καινούργιες προϋποθέσεις ζωής και απολύτως άλλους ορίζοντες και προοπτικές. Στην ορθόδοξη Θεολογία το τελευταίο ήμισυ του 20[ου] αι. ορθώς δόθηκε έμφαση στην Ευχαριστία με πρωτεργάτη τον Μητρ. Περγάμου κ. Ι. Ζηζιούλα. Στην αρχή πλέον της τρίτης χιλιετίας, βιώνοντας και στην Ελλάδα την καινούργια πραγματικότητα της πολυφυλετικότητας και πολυπολιτισμικότητας σε συνδυασμό με την πρωτοφανή κρίση ταυτότητας, ίσως είναι καιρός να αναδειχθεί το Βάπτισμα, όχι ως αφορμή να δοθεί στο βρέφος το όνομα ενός/μιας προγόνου για να «διαιωνιστεί το είδος και το γένος» αλλά ως *έκ*κληση «να σωθεί το Πρόσωπο» μεταβαίνοντας εκ της χώρας της σκιάς και του θανάτου στην αληθινή ζωή.



Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).

ΤΟ ΠΡΟΦΗΤΙΚΟ ΓΝΩΡΙΣΜΑ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΑΞΗΣ ΣΤΟΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟ ΒΙΟ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΑΙΩΝΑ

▪ Στέφανος Μιχαλιός, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολλεγίου

Από τα πρώτα κιόλας χρόνια, η εκκλησία προσδιόρισε την ύπαρξή της σε σχέση με δύο αντιπαραβαλλόμενες οντότητες: τον Χριστό και τον κόσμο. Η πρώτη σχέση, η σχέση της εκκλησίας με τον Χριστό, προσδιόρισε την ταυτότητα και τον χαρακτήρα της εκκλησίας. Η δεύτερη σχέση, η σχέση της εκκλησίας με τον κόσμο, προσδιόρισε τη γλώσσα της εκκλησίας και τη συνάφεια της αποστολής της. Σε αυτή την εισήγηση θα ήθελα να σχολιάσω σύντομα τον αυτοπροσδιορισμό της πρώιμης εκκλησίας σε σχέση με τους δύο αυτούς παράγοντες, τον Χριστό και τον κόσμο, και ύστερα να προβούμε σε κάποια προκαταρκτικά συμπεράσματα για τον ρόλο και τη διαχείριση των ηθικών διατάξεων. Η προσέγγιση αυτή προτείνει ότι ενώ οι ηθικές διατάξεις της εκκλησίας πηγάζουν από τη σχέση εκκλησίας-Χριστού, εκφράζονται διαχρονικά από τη σχέση εκκλησίας-κόσμου.

Η πρωτοχριστιανική αντίληψη της σχέσης εκκλησίας-Χριστού φαίνεται από νωρίς στα γραπτά της Καινής Διαθήκης, όπου επαναλαμβάνεται συχνά η ιδέα ότι η εκκλησία αποτελεί «το σώμα του Χριστού», κι ο Χριστός την «κεφαλή της εκκλησίας».[1] Η εικόνα της εκκλησίας ως «το σώμα του Χριστού» οπωσδήποτε υπαινίσσεται ένα δεύτερο είδος σάρκωσης, κατά την οποία ο Χριστός συνεχίζει να δρα και να κινείται στον κόσμο μέσα από την εκκλησία.[2] Η εκκλησία κατά κάποιο τρόπο σαρκώνει ξανά τον Χριστό. Αυτή η αναλογική σχέση μεταξύ της εκκλησίας ως «σώμα Χριστού» και της πρώτης σάρκωσης του Χριστού, αντικατοπτρίζει το γεγονός ότι η εκκλησία καλείται να αναπαράγει τον Χριστό στη μορφή της και την έκφρασή της.[3] Όπως θα δούμε, εάν πράγματι το σχήμα της εκκλησίας καλείται να αποτυπώσει το σχήμα του Χριστού, αυτό επηρεάζει τις ηθικές, λειτουργικές και όποιες άλλες νομοκανονικές διατάξεις της εκκλησίας.

---

[1] Οι σαφείς αναφορές σε αυτή τη σχέση εκκλησίας-Χριστού είναι: Ρωμαίους 12:4-5, Α' Κορινθίους 10:16-17, 12:12, 27, Εφεσίους 1:22-23, 4:4, 12, 15-16, 5:23, 30, Κολοσσαείς 1:18, 24, 2:19, 3:15. Ο Αυγουστίνος σχολιάζει αυτή τη σχέση λέγοντας: «Εφόσον εκείνος είναι η κεφαλή της εκκλησίας, και η εκκλησία είναι το σώμα του, ολόκληρος ο Χριστός είναι και η κεφαλή και το σώμα» (*Cum ergo sit ille caput Ecclesiae, et sit corpus eius Ecclesia, totus Christus et caput et corpus est*). Augustine, *Sermo* 137.1 (MLP 38, 754).

[2] Η εκκλησιολογία του Karl Barth αναπτύσσεται με βάση τη σχέση εκκλησίας-Χριστού, και ως αποτέλεσμα παράγει μια χριστολογική εκκλησιολογία. Δες τον Kimlyn J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology* (Aldershot: Asgate Publishing, 2005; Reissued New York: Routledge, 2017), και την αξιολόγηση του Ian McFarland, "The Body of Christ: Rethinking a Classic Ecclesiological Model." *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005): 225-245. Επίσης, δες τις μελέτες από τους Καινοδιαθηκολόγους Ernest Best, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul* (London: S.P.C.K., 1955), και John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (Chicago: Henry Regnery, 1952). Τέλος, για τους πιθανούς κινδύνους μιας υπερβολικής εφαρμογής της χριστολογικής σάρκωσης στην εκκλησιολογία, δες τα σχόλια του Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 72-73.

[3] Το ερώτημα που παράγεται σχετίζεται με την εικόνα της εκκλησίας προς τον κόσμο.

Οι πρώτες εκκλησιαστικές κοινότητες φαίνεται να υιοθέτησαν την αρχή αυτή, δηλαδή, την προσπάθεια αναπαραγωγής του Χριστού στη ζωή τους, τόσο προσωπικά, όσο και εκκλησιαστικά. Αυτό επιβεβαιώνεται με διάφορες ενδείξεις στην Καινή Διαθήκη. Για παράδειγμα, διαβάζουμε αποστολικές παροτρύνσεις προς διάφορες εκκλησιαστικές κοινότητες να μιμηθούν το πρότυπο του Χριστού.[4] Μάλιστα, οι περισσότερες παροτρύνσεις προς μίμηση του Χριστού αφορούν το ήθος και την ηθική της εκκλησίας, και έχουν την πρόθεση να ορίσουν αρχές και κανόνες συμπεριφοράς, είτε μεταξύ των χριστιανών, είτε μεταξύ χριστιανών και του κόσμου.[5]

Σε μια περίπτωση, για παράδειγμα, ο απ. Παύλος συνοψίζει τον ηθικό εκκλησιαστικό κώδικα ως «νόμο Χριστού» (Γαλ. 6:2), δηλαδή, διατάξεις που πηγάζουν από τον Χριστό και οπωσδήποτε εκφράζουν τη νέα εσχατολογική πραγματικότητα που εγκαινίασε ο Χριστός. Σε μια άλλη περίσταση, ο απ. Παύλος προσδιορίζει την εκκλησία ως «επιστολή Χριστού» (Β' Κορ. 3:2-3), υπαινισσόμενος ότι η ίδια η εκκλησία και η ζωή της αφηγείται τον Χριστό. Σύμφωνα με τον απ. Παύλο, η εκκλησία που υπάρχει ως «επιστολή Χριστού» είναι *ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος* (Β' Κορ. 3:3), το οποίο μάλλον δείχνει ότι η αφήγηση του Χριστού μέσα από την εκκλησία επιτυγχάνεται με το έργο του Αγίου Πνεύματος στην καρδιά του ανθρώπου, κι όχι με την αποτύπωση του γράμματος σε πλάκες.[6] Οπωσδήποτε, με τα λόγια αυτά ο απ. Παύλος δεν εναντιώνεται στην έντυπη μορφή των ηθικών και άλλων νομοκανονικών διατάξεων, αλλά εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο πραγματώνεται η «επιστολή Χριστού», δηλαδή, με την επίδραση του Πνεύματος στην καρδιά του ανθρώπου.[7]

Η κατανόηση της εκκλησίας ως «σώμα Χριστού» καθόρισε από νωρίς την ταυτότητα και τον χαρακτήρα της εκκλησίας, ιδιαίτερα στους εξής τρεις τομείς: τον εσχατολογικό προσανατολισμό, την πίστη και την πράξη της εκκλησίας. Ως προς τον εσχατολογικό προσανατολισμό, η εκκλησία κινείται προς την εκπλήρωση του πληρώματος του Χριστού (Εφ. 4:12-15), ο οποίος εξασφαλίζει και την τελική δόξα (Κολ. 1:27). Ως προς την πίστη, η ομολογία

[4] Ο απ. Παύλος καλεί τους χριστιανούς ευθέως να μιμηθούν τον Χριστό στην Α' Κορ. 11:1 και Εφ. 5:1-2. Και στις δύο περιπτώσεις το άμεσο περικείμενο σχετίζεται με ηθικές διατάξεις συμπεριφοράς και τύπου. Αλλού, ο απ. Παύλος καλεί τους χριστιανούς να μιμηθούν τον ίδιο, εφόσον κι εκείνος μιμείται τον Χριστό (Α' Κορ. 4:16, 11:1, Α' Θεσ. 1:6). Το γεγονός ότι η μίμηση παράγει τύπο συμπεριφοράς και ορίζει το ηθικό πλαίσιο του χριστιανού, φαίνεται στη Β' Θεσ. 3:7-9, όπου η μίμηση σχετίζεται άμεσα με τις έννοιες της «τάξης» (Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν, Β' Θεσ. 3:7) και του «τύπου» (οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀλλ' ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, Β' Θεσ. 3:9, δες και το Φιλ. 3:17).

[5] Το πρότυπο του Χριστού προσδιορίζει τις σχέσεις των χριστιανών τόσο μέσα στην εκκλησία (π.χ., Φιλ. 2:5-11), όσο και έξω από την εκκλησία (π.χ., Α' Πέτρου 2:20-25, 3:13-18, 4:1-2). Για το θέμα της μίμησης του Χριστού και την παραγωγή του χριστιανικού χαρακτήρα, δες τους Soon-Gu Kwon, *Christ as Example: The Imitatio Christi Motive in Biblical and Christian Ethics* (Uppsala: Uppsala University Press, 1998), Richard A. Burridge, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), Jason B. Hood, *Imitating God and Christ: Recapturing a Biblical Pattern* (Downers Gorve: IVP Academic, 2013), και Cornelis Bennema, *Mimesis in the Johannine Literature: A Study in Johannine Ethics* (London: T&T Clark, 2017).

[6] Αυτό δικαιολογεί την αναφορά του απ. Παύλου περί νόμου «τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ιησοῦ» (Ρωμ. 8:2-4).

[7] Οι ηθικές διατάξεις της εκκλησίας σε αυτή την περίπτωση αποσκοπούν όχι τόσο στην τυπική εφαρμογή κανόνων, αλλά στην διαμόρφωση χριστιανικού χαρακτήρα. Σε αυτή την περίπτωση, ο αγιασμός του χριστιανού ορίζεται ως διαμόρφωση του χαρακτήρα.

της εκκλησίας ξεκινάει από την αναγνώριση του Ιησού Χριστού ως Κύριος (Πρ. 2:36, 10:36, Α' Κορ. 8:6, Φιλ. 2:11). Και ως προς την πράξη, η εκκλησία καλείται να μιμηθεί την αγάπη του Χριστού (Εφ. 5:2). Ο απ. Παύλος αναφέρεται στις τρεις αυτές βασικές πτυχές με τους όρους «ελπίδα», «πίστη», και «αγάπη»,[8] το περιεχόμενο των οποίων αντλείται από το πρόσωπο και το έργο του Χριστού, και συνεπώς φαίνεται να αποτελούν σταθεροί οδοδείκτες της εκκλησίας.[9]

Όμως, η σάρκωση του Χριστού στην εκκλησία δεν προσδιορίζει μόνο την ταυτότητα και τον χαρακτήρα της εκκλησίας, αλλά και την αποστολή της μέσα στον κόσμο.[10] Η πρώιμη εκκλησία έδρασε με την προϋπόθεση ότι το έργο και η αποστολή του Χριστού στον κόσμο δεν τελείωσε με την πρώτη έλευση του Χριστού, αλλά συνεχίζει μέσα από την εκκλησία. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη της εκκλησίας στον κόσμο αποσκοπεί στην εκπλήρωση της αποστολής του Χριστού στον κόσμο, το οποίο μας εισάγει στη δεύτερη σχέση που προσδίδει χαρακτηριστικά στην ύπαρξη της εκκλησίας, τη σχέση της εκκλησίας με τον κόσμο.

Η σχέση της πρώιμης εκκλησίας με τον κόσμο φαίνεται να ορίζεται από την αποστολή της ως εκπρόσωπος του Χριστού. Η εκκλησία βρίσκεται σε μια σχέση υπακοής προς τον Χριστό, ενώ ο κόσμος παρουσιάζεται ως ανυπάκουος στον Χριστό. Η πρώιμη εκκλησία δεν φαίνεται να αντιπαραβάλλεται με τον κόσμο επειδή τον εχθρεύεται ή έχει κάποια προσωπική διαφορά μαζί του, αλλά η σχέση τους καθορίζεται αυτόματα από τη σχέση του καθενός απέναντι στον Χριστό: η εκκλησία τοποθετείται υπέρ του Χριστού, ενώ ο κόσμος κατά του.[11] Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η εκκλησία καλείται να εκπροσωπήσει τον Χριστό στον κόσμο με το προφητικό μήνυμα της συνδιαλλαγής. Έτσι, η αποστολή του Χριστού στον κόσμο, δηλαδή, η συμφιλίωση του κόσμου με τον Θεό, μεταβιβάζεται στην εκκλησία, ώστε η ίδια η εκκλησία να επιθυμεί και να επιδιώκει αυτή τη συμφιλίωση, του κόσμου με τον Θεό. Όπως ο Χριστός πρόσβλεπε στην απολύτρωση του κόσμου, τόσο την ατομική, όσο και την κοινωνική (και η εκκλησία αποτέλεσε παράγωγο αυτής της απολύτρωσης), έτσι, παρόμοια και η εκκλησία επιδιώκει την απολύτρωση του κόσμου, τόσο την ατομική, όσο και την κοινωνική. Σύμφωνα με τα λόγια του Karl Barth, «αυτό που ο Χριστός είναι για την εκκλησία, η εκκλησία είναι για τον κόσμο».

[8] Οι τρεις όροι εμφανίζονται μαζί στα χωρία Α' Κορ. 13:13, Α' Θεσ. 1:3, 5:8, Εφ. 1:15-18, Κολ. 1:4-5, και φαίνεται να αλληλοπροσδιορίζονται μεταξύ τους. Φυσικά, η κάθε μια από αυτές τις έννοιες αναπτύσσεται ξεχωριστά και σε άλλα χωρία της Καινής Διαθήκης.

[9] Ο Θωμάς Ακινάτης ανέδειξε την ελπίδα, την πίστη, και την αγάπη ως τις τρεις θεολογικές αρετές, από τις οποίες πηγάζουν οι υπόλοιπες αρετές. Δες τον Joseph P. Wawrykow, "The Theological Virtues," in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 287-307. Για μια σύγχρονη προσέγγιση και εφαρμογή των θεολογικών αρετών, δες τον Anselm K. Min, ed., *Faith, Hope, Love, and Justice: The Theological Virtues Today* (New York: Lexington Books, 2018).

[10] Δύο άρθρα που συνδέουν την ιεραποστολική δράση της εκκλησίας με τον Χριστό και την ηθική ακεραιότητα είναι τα εξής: Malan Nel, "Missionale integriteit en kontekstuele relevansie," *HTS Theological Studies* 67 (2010): 88-97, και Willem Dreyer, "Church Mission and Ethics: Being Church with Integrity," *HTS Theological Studies* 72 (2016): 1-9.

[11] Για παράδειγμα, δες Ιωάννης 3:19-21, 15:18-19. Αυτή η διάσταση μεταξύ εκκλησίας και κόσμου δεν καταλήγει σε έχθρα από μεριά της εκκλησίας, ούτε αναιρεί την ενεργή δράση και συμμετοχή των χριστιανών στα κοινά. Έτσι, οι απόστολοι προτρέπουν την εκκλησία να προσεύχεται για τους πολιτικούς ηγέτες (Α' Τιμ. 2:1-2, Α' Πετ. 2:13-17), κι ο απ. Παύλος παρουσιάζει μια θετική εικόνα για την κρατική εξουσία, ενθαρρύνοντας τους πιστούς να υποταχτούν σε αυτήν (Ρωμ. 13:1-7, Τίτος 3:1).

Η ιδέα αυτή μεταφέρεται με σαφήνεια από τον ευαγγελιστή Ιωάννη, ο οποίος καταγράφει τα σχετικά λόγια του Χριστού, *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον·* (Ιωάν. 17:18). Παρατηρούμε ότι η πρόταση αυτή σχετικά με την αποστολή της εκκλησίας εκφέρεται στο πλαίσιο του αγιασμού, αφού το προηγούμενο χωρίο γράφει: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ·* (Ιωάν. 17:17).[12] Συνεπώς, ο αγιασμός των χριστιανών μέσα στην εκκλησία (η μόρφωση του Χριστού) φαίνεται να συνδέεται στενά με την αποστολή της εκκλησίας στον κόσμο.[13] Ο Χριστός προσεύχεται στον Πατέρα να αγιάσει την εκκλησία, ώστε αυτή να μπορέσει να εκπληρώσει την αποστολή της στον κόσμο. Με ποιο τρόπο ο αγιασμός της εκκλησίας εκπληρώνει την αποστολή της; Πως συμβάλει η ηθική μορφή της εκκλησίας στην αποστολή της συνδιαλλαγής;

Νωρίτερα στο ίδιο ευαγγέλιο, διαβάζουμε και πάλι τα λόγια του Χριστού: *ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις* (Ιωάν. 13:35). Σε αυτό το χωρίο, το στοιχείο της αγάπης μορφώνει την εικόνα της εκκλησίας, αλλά και επιτυγχάνει θετική μαρτυρία προς τα έξω.[14] Η αγάπη των μαθητών φαίνεται να λειτουργεί προφητικά, αφού εκτελεί καθήκοντα μαρτυρίας, εκπληρώνοντας την αποστολή της συνδιαλλαγής. Ο εκκλησιαστικός βίος της εκκλησίας, το ήθος και η ηθική της εκκλησίας, φανερώνουν το πρόσωπο του Χριστού.

Η στενή αυτή σχέση μεταξύ ηθικής πράξης και αποστολής της εκκλησίας επιβεβαιώνεται από την χριστολογική πλαισίωση των ηθικών παραινέσεων στο υπόλοιπο της Καινής Διαθήκης. Οι ηθικές παραινέσεις της Καινής Διαθήκης αποσκοπούσαν στη διαμόρφωση της προσωπικής, αλλά και της κοινωνικής ταυτότητας, η οποία με τη σειρά της σχημάτιζε τη μορφή του Χριστού στα μάτια του κόσμου.[15] Για παράδειγμα, ο απ. Παύλος παροτρύνει τους αναγνώστες του να «ντυθούν τον Χριστό» (Ρωμ. 3:14, Γαλ. 3:27, Εφ. 4:20-24, Κολ. 3:8-10). Συνεπώς, οι διατάξεις ηθικού κώδικα δεν είχαν στόχο μόνο την ευταξία μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα, αλλά την οικοδομή μιας κοινότητας με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, μια κοινότητα που ζει με δικαιοσύνη, χάρη, αγάπη, ταπεινοφροσύνη, και ηθική ακεραιότητα. Ο βίος μιας τέτοιας κοινότητας είναι αναπόφευκτα προφητικός, αφού, μέσα από τη ζωή της, η εκκλησία φανερώνει στον κόσμο το πρότυπο του Χριστού.[16]

---

[12] Εφόσον ο αγιασμός επιτυγχάνεται με την «αλήθεια», το κήρυγμα του Λόγου μάλλον αποτελεί αναγκαία συνδήκη για την επίτευξη του αγιασμού. Δες D. A. Carosn, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 566.

[13] Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 555.

[14] Ο Τερτυλλιανός εξιστορεί τον θαυμασμό των συγχρόνων του για την αγάπη των χριστιανών (*Απολογία*, 39.7).

[15] Αυτή η προσέγγιση των ηθικών διατάξεων ταιριάζει με την ευρύτερη προσέγγιση της ηθικής των αρετών, όπως παρουσιάζεται από τους Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1985), και Stanley Hauerwas, Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics (San Antonio: Trinity University Press, 1985). Η εντολή δίνεται με σκοπό τη διαμόρφωση του χαρακτήρα.

[16] Ο Richard Hays γράφει για τη χριστιανική κοινότητα, ότι ο όρος «κοινότητα» δεν αποτελεί απλώς μια ιδέα, αλλά την απτή κοινωνική φανέρωση του λαού του Θεού. Μάλιστα, θεωρεί ότι η εκκλησιαστική κοινότητα, ο σταυρός του Χριστού, και η νέα δημιουργία, συνθέτουν την εικόνα της Καινής Διαθήκης και αποτελούν τη βάση για την ηθική της. Δες Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (New York: HarperCollins Publishers, 1996), 19-36, 193-200.

Όμως, εάν ο ηθικός βίος της εκκλησίας αποσκοπεί στην εκπλήρωση της αποστολής της (που αφορά την αποκατάσταση του κόσμου), η ζωή που προβάλλεται από την εκκλησία θα πρέπει να δίνει απαντήσεις στα ηθικά διλλήματα της κοινωνίας. Πράγματι, η ηθική τάξη της εκκλησίας, εντυπωμένη σε κανόνες και διατάξεις, στρατεύεται ενάντια στην αμαρτία του κόσμου, δηλαδή, αποσκοπεί να καλύψει το κενό της εκάστοτε κοινωνίας. Ο ρόλος της εκκλησίας μέσα στην κοινωνία υπήρξε από την αρχή προφητικός, δηλαδή, η εκκλησία έβλεπε το κενό της κοινωνίας και απευθυνόταν προς αυτό με λύσεις. Ο προφητικός αυτός λόγος, όσον αφορά τη διαχείριση ηθικών και κοινωνικών ζητημάτων, μεταφράζεται σε ποιμαντική καθοδήγηση μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα, αλλά επηρεάζει και την κοινωνία, η οποία βλέπει την εκκλησία να ζει σε αντιδιαστολή με το κενό.[17]

Εάν, πράγματι, οι ηθικές διατάξεις της εκκλησίας έχουν προφητικό χαρακτήρα, τότε οι διατάξεις αυτές θα πρέπει να ανταποκρίνονται σε διλλήματα με συγκεκριμένη ιστορική συνάφεια. Αυτή η πραγματικότητα μας εισάγει σε μια ακόμα πτυχή της σχέσης εκκλησίας-κόσμου, που έγκειται στο γεγονός ότι ο κόσμος προσδιορίζει τη γλώσσα επικοινωνίας, εφόσον ορίζει τη συνάφεια μέσα στην οποία η εκκλησία εκπληρώνει την αποστολή της. Έτσι, δεν είναι τυχαίο πως διάφορες καινοδιαθηκικές λίστες ηθικών αρετών, όπως και κώδικες οικιακής συμπεριφοράς (μεταξύ συζύγων ή κυρίων-δούλων), μοιάζουν με παράλληλες λίστες ή κώδικες που καταγράφονται σε εξωκανονικά γραπτά της ελληνιστικής περιόδου ή άλλα συγγράμματα του πρώτου αιώνα.[18] Οι απόστολοι προφανώς χρησιμοποίησαν την πολιτισμική γλώσσα της εποχής τους και ανταποκρίθηκαν στα κενά της εποχής τους, δίνοντας σχετικές απαντήσεις στα διλλήματα της κοινωνίας του πρώτου αιώνα.

Η εκκλησία, λοιπόν, εμφανίζεται να υπάρχει σε σχέση με δύο οντότητες: η σχέση της με τον Χριστό παράγει μια σταθερή πίστη, μια ορθοπραξία, και έναν εσχατολογικό προσανατολισμό, ενώ η σχέση της με τον κόσμο παράγει τη γλωσσική έκφραση και προσδιορίζει την ιστορική συνάφεια σχετικά με το ηθικό κενό και την αποκατάστασή του. Το αναλλοίωτο της πίστης καλείται να προσαρμοστεί στη συνάφεια ενός μεταβαλλόμενου κόσμου. Ο Karl Barth εξηγεί αυτή την φαινομενικά οξύμωρη πραγματικότητα προτάσσοντας την ιδέα μιας διαλεκτικής ανάμεσα στην ελευθερία και την εξάρτηση: από τη μια, η εκκλησία είναι ελεύθερη να προσδιορίσει την ουσία του μηνύματός της σε σχέση με τον Χριστό, ενώ ταυτόχρονα, βρίσκεται σε εξάρτηση από τον πολιτισμό και τη γλώσσα της κοινωνίας στην οποία απευθύνεται. Η ίδια

[17] Για παράδειγμα, δες την πραγματολογική διάσταση της ηθικής στο βιβλίο του Hays, ο οποίος πραγματεύεται τα εξής θέματα: «η χρήση βίας στην άμυνα της δικαιοσύνης», «διαζύγιο και δεύτερος γάμος», «ομοφυλοφιλία», «αντι-ιουδαϊκό αίσθημα και εθνικές διαμάχες», «έκτρωση». Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, 313-461.

[18] Στην Καινή Διαθήκη, οι δύο κώδικες οικιακής συμπεριφοράς που συναντάμε είναι οι εξής: Εφ. 5:22-6:9 και Κολ. 3:18-4:1 (δες όμως και Α΄ Τιμ 6:1-2, Τίτος 2:1-10, και Α' Πετ. 2:13-3:7). Οι «οικιακοί κώδικες» ήταν αρκετά διαδεδομένοι στην αρχαία κοινωνία και εμφανίζονται αλλού με παρόμοια δομή: σχέση του άντρα με τη γυναίκα, σχέση γονέων με παιδιά, και σχέση κυρίων με δούλους. Τους «οικιακούς κώδικες» αναφέρουν οι Αριστοτέλης, Άρειος ο Δίδυμος, Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς, Φίλωνας, Ιώσηπος Φλάβιος. Για παραπομπές σε αυτούς, δες Frank Thielman, *Ephesians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 367). Ο Αριστοτέλης πίστευε ότι οι οδηγίες που δίνονται στους «οικιακούς κώδικες» αναπόφευκτα διαμορφώνουν την πολιτεία, εφόσον αυτή αποτελείται από «οίκους» (*ΑΡΙΣΤ. Πολ.Α'* 1253b.1-3).

διαλεκτική σχέση υπάρχει και στη σάρκωση του Χριστού, μεταξύ της θείας αναλλοίωτης φύσης και της ανθρώπινης, ιστορικά εξαρτημένης, φύσης του Χριστού.[19]

Συνεπώς, ο ηθικός κώδικας της εκκλησίας δεν μπορεί να είναι ούτε ασαφής και αόριστος, ώστε να έχει δοκητικά χαρακτηριστικά, ούτε αμετάβλητος και απροσάρμοστος, ώστε να έχει εβιονιτικά χαρακτηριστικά. Στην πρώτη περίπτωση, η εκκλησία υιοθετεί το θείο χωρίς το ανθρώπινο, ενώ στη δεύτερη εγκλωβίζεται στο ανθρώπινο και χάνει το θείο. Και στις δύο περιπτώσεις, η εκκλησία χάνει τον προφητικό της χαρακτήρα και διακυβεύει την αποστολή της στον κόσμο. Οι ηθικοί κανόνες της εκκλησίας, σύμφωνα με τις παραινέσεις των αποστόλων του πρώτου αιώνα, φαίνεται να διατηρούν μια ισορροπία μεταξύ της αναλλοίωτης ηθικής αρχής που παράγεται στο πρότυπο του Χριστού και της πολιτισμικής έκφρασης που αντιστοιχεί στην περίσταση και τις κοινωνικές προκλήσεις της τοπικής εκκλησίας.

Δύο πρακτικές συνέπειες που απορρέουν από την αναγνώριση του προφητικού ύφους των ηθικών παραινέσεων της Καινής Διαθήκης είναι οι εξής: Πρώτα, παρατηρούμε ότι οι αποφάσεις της εκκλησίας που σχετίζονταν με ηθικές προσαρμογές (αλλά και διοικητικές), ενίσχυσαν την αποστολή της εκκλησίας, εφόσον ακολουθούσαν το πρότυπο του Χριστού και απαντούσαν σε τοπικές προκλήσεις. Επίσης, παρατηρούμε ότι κάποιες παραινέσεις που απευθύνονται σε συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές και συνθήκες του πρώτου αιώνα (για παράδειγμα, οι παραινέσεις προς τους δούλους) μάλλον δεν βρίσκουν άμεση εφαρμογή σήμερα, εφόσον οι πολιτισμικές συνθήκες έχουν αλλάξει. Τέτοιου είδους διατάξεις, που έχουν μια ιστορικο-πολιτισμική εξάρτηση, οπωσδήποτε δεν μπορούν να εφαρμοστούν με την ίδια μορφή που εφαρμόστηκαν τον πρώτο αιώνα, κι έτσι, στην καλύτερη περίπτωση χρήζουν αναθεώρησης ή αναπροσαρμογής.[20]

---

[19] Kimlyn J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology* (New York: Routledge, 2017), 236-237.

[20] Συνεπώς, ενδέχεται ο κίνδυνος για μια διάταξη η οποία λειτούργησε θετικά για μια περίοδο μέσα στην εκκλησία (προωθώντας την ηθική καθαρότητα), να εκπέσει σε καθεστώς ηθικής διαφθοράς, προκαλώντας μεγάλη ζημιά στη μαρτυρία της εκκλησίας. Σχετικά με αυτή την παρατήρηση, να αναφέρω ένα παράδειγμα μέσα από τον προτεσταντικό χώρο: το κίνημα των πουριτανών στην Αγγλία, με τη βοήθεια του Thomas Cartwright, εναντιώθηκε στο επισκοπικό αξίωμα και θεώρησε ότι πρέπει να το απορρίψει εξαιτίας της ηθικής διαφθοράς του. Η εναντίωση αυτή καταγράφηκε στο έντυπο "Admonition to the Parliament" (*Νουθεσία του Κοινοβουλίου*) το 1572. Δες το σχετικό άρθρο των F. L. Cross and E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2005), αλλά και το βιβλίο των John Coffey και Paul Chang-Ha Lim, eds. *The Cambridge Companion to Puritanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

ΟΙ «ΝΟΜΟΙ ΤΟΥ ΝΩΕ»: ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΑΛΜΟΥΔΙΚΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ

- Κωνσταντίνος Ζάρρας, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Υπάρχει μια πολύ όμορφη ιστορία στο Ταλμούδ, όπου διδάσκεται πως η απώλεια έστω και μιας μόνο ζωής ισοδυναμεί με την απώλεια ενός ολάκερου κόσμου.[1] Τόσο ο Πλάτων, με τη γνωστή αναφορά του στη χαμένη Ατλαντίδα (στον *Τίμαιο* και τον *Κριτία*), όσο και κάποιοι σύγχρονοι επιστήμονες, υποστηρίζουν ότι στο μακρινό παρελθόν υπήρξαν και άλλοι πολιτισμοί πάνω σε αυτή τη γη και πως όλοι τους χάθηκαν, είτε εξαιτίας φυσικών φαινομένων, είτε επειδή η ισχύς και η αυτο-θεωρία, στην οποία είχαν βυθιστεί, έφτασε στα επίπεδα της *ύβρεως*.

Για τους Βιβλικούς μελετητές, η αφήγηση για τον προ-κατακλυσμιαίο κόσμο στο βιβλίο της Γενέσεως είναι μια παρόμοια πανάρχαια παράδοση, που δυστυχώς διαθέτει πολλά σημεία επαφής με πολλές από τις μεταγενέστερες στιγμές της ανθρώπινης Ιστορίας. Αδελφοκτονία, ακραία διαφθορά, αδυναμία συνεννόησης, σύγχιση και πολυ-διάσπαση, μεγαλεπήβολα, αλλά δίχως νόημα σχέδια, οδήγησαν στο απόλυτο αδιέξοδο που αργότερα στο βιβλίο της Γενέσεως αποκαλείται 'Βαβέλ' (Γεν 11,1-9). Αν και στον άνθρωπο δόθηκε μια παραδείσια διαμονή (Γεν 2,5-25), αυτός τη μετέβαλλε σε μια χώρα καταστροφής και απώλειας. Από αυτή την άποψη, η εποχή του Νώε ήταν μια αξονική εποχή, η δύση του παλαιού κόσμου και η ανατολή ενός νέου, με τον ίδιο τον «δίκαιο Νώε», όπως τον αναγνώριζε ο Θεός, να γίνεται πλέον ένας δεύτερος Αδάμ για την ανθρωπότητα που ακολούθησε, αφού δια της υπακοής του μετέτρεψε τη δυσθυμία του Θεού σε έλεος και υπόσχεση (Γεν 6,5-6. 8,21). Όπως με τον Αδάμ και την Εύα, έτσι και με το Νώε και τη γυναίκα του, τους δίνεται η εντολή να αυξηθούν και να πολλαπλασιαστούν (Γεν 8,7. 9,1). Οι γιοί του, Σημ, Χαμ, Ιάφεθ (Γεν 5,32), θα γίνουν οι προγεννήτορες της νέας ανθρωπότητας.[2] Ετσι, σύνολη η αφήγηση για την οικογένεια του Νώε (Γεν 6-8) γίνεται μια πνευματική μεταφορά, όπου εντός της κιβωτού απαντά η μικρογραφία ενός ολόκληρου πλανήτη και μιας καινούργιας περιόδου. Βεβαίως, αργότερα ο Νώε θα αμαρτήσει και αυτός (Γεν 9,20-27) και η υπόθεση των ανθρώπων θα γίνει πάλι κατωφερής.

Εστω και έτσι, δεν είναι παράξενο πως τόσο στην ιουδαϊκή, όσο και στη χριστιανική παράδοση, το πρόσωπο του Νώε περιβάλλεται με βαθύ σεβασμό. Μόνο για αυτόν λέγεται ότι ήταν τέλειος στη δικαιοσύνη του, όπως υπαινίσσεται και η επιστολή Β΄ Πέτρου,[3] και ότι, όπως ο Ενώχ, περπάτησε μαζί με τον Θεό (Γεν 5,9). Μορφή που έχει συγκριθεί με τον Μωυσή, ο

---

[1] Βλέπε bSanhedrin 37a.

[2] Ετσι, το Γεν 9,19 («τρεῖς οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ Νωε ἀπὸ τούτων διεσπάρησαν ἐπὶ πᾶσαν ἡν γῆν») έρχεται σαν ένα είδος προέκτασης ή εκπλήρωσης της εντολής στο Γεν 1,28 («αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν»). Κατά τον Ιουστίνο (*Διάλογος* 88.2), ο Νώε μαζί με τα υπόλοιπα μέλη της οικογενείας του ήταν οκτώ άνθρωποι, αριθμός που υπονοούσε την όγδοη ημέρα της ανάστασης του Ιησού Χριστού. Αυτή η αλληγορική προσέγγιση, θα προσθέταμε, ίσως εκτείνεται και στην οικουμενική και βαπτισματική διάσταση αυτού του αριθμού.

[3] Στην επιστολή Β΄ Πτρ 2,5 ο Νώε είναι ο ιδανικός κήρυκας της δικαιοσύνης.

Νώε μοιράζεται με το Νομολήπτη την ακλόνητη πίστη στον Θεό, την απόλυτη υπακοή,[4] και το καθήκον της ανάδειξης ενός νέου κόσμου (ή λαού).[5] Περί το 180 μ.Χ. ο Θεόφιλος μαρτυρεί πως πολλοί αποκαλούσαν το Νώε Δευκαλίωνα (2.107), και ένας από αυτούς ήταν και ο Ιουστίνος στην *Απολογία* του (*Β΄ Απολ.* 7.2), ενώ ο Λακτάντιος (αρχές του δ΄ αι.) παραδίδει πως ο Νώε προηγείτο κατά πολλές γενεές, τόσο του Βάκχου, όσο και του Ουρανού˙ ήταν ανάμεσα στους απογόνους του Νώε που ήλθε η θρησκεία του ενός Θεού. Ετσι, κατά τον Λακτάντιο (7.63), όσοι πίστευαν πως η λατρεία των πολλών θεών ήλθε πρώτη, απλώς σφάλλουν. Είναι πολύ πιθανό οτι σε αυτή την τόσο ενδιαφέρουσα αποστροφή του Λακτάντιου υπονοείται μια αρχαία ιουδαϊκή διδασκαλία αναφορικά με την ύπαρξη επτά εντολών ή νόμων που υποστηρίζεται ότι είχαν δοθεί στους «γιους του Νώε» και δια αυτών σε όλους τους ανθρώπους.

Σύμφωνα με τους Ραββίνους του Ταλμούδ, οι «γιοι του Νώε», δηλαδή, όλοι οι άνθρωποι της νέας ανθρωπότητας που εγκαινίασε ο δίκαιος Νώε, αφού καταστράφηκε ο παλαιός κόσμος της διαφθοράς και της απώλειας, έλαβαν επτά κανόνες, νόμους ή εντολές (*shevah mitzvot bnai noaḥ*). Αυτοί ήταν οι εξής, **α.** Η εντολή για την εγκαθίδρυση ενός δικαιικού συστήματος και την ίδρυση δικαστηρίων (dinim), **β.** για την απόρριψη της ειδωλολατρίας (avodah zarah), **γ.** για την απόρριψη της βλασφημίας προς τον Θεό (gilelat Hashem), **δ.** για την απόρριψη των απαγορευμένων ερωτικών σχέσεων και της σεξουαλικής ανηθικότητας (giluy arayot), **ε.** για την απόρριψη της αιματοχυσίας, δηλ. του φόνου (shefichut damim) **στ.** η απαγόρευση της κλοπής (ha-gezel), και **ζ.** η απαγόρευση κατανάλωσης σάρκας από ζωντανό ζώο (ever min ha-hai).[6] Όπως πιστεύεται, αυτοί οι νόμοι προέρχονται από την ερμηνεία των Γεν 2,16 και 9,1-11 και απαντούν και στο *Midrash Rabbah* (στο Γεν 16,6),[7] ενώ, πάλι στο Ταλμούδ (bHullin 92a), από αυτούς τους επτά εξάγονται άλλοι 32 παρόμοιου χαρακτήρα. Ακριβώς επειδή πιστευόταν πως είχαν απευθυνθεί στον Αδάμ[8] και το Νώε, τους προπάτορες όλων των ανθρώπων, αυτές οι εντολές συνιστούσαν *ένα* σώμα κανόνων με πανανθρώπινη ισχύ, που αφορούσαν όλους και θα έπρεπε να εφαρμόζονται από όλους. Αυτοί είναι οι αποκαλούμενοι 'νόμοι του Νώε' ή 'Νωαχικές εντολές' ή 'Νωαχικοί νόμοι.'[9] Θα μπορούσαμε να τους αποκαλέσουμε 'προ-Σιναϊτικές εντολές.'[10] Κατά προέκταση, όλοι οι άνθρωποι που τους αποδέχονταν και τους ακολουθούσαν ονομάζονταν 'Νωαχίδες,' δηλαδή, γνήσια τέκνα του Νώε,

---

[4] Όπως πολύ συχνά αναφέρει στις συζητήσεις μας ο Σοφιολογιώτατος Ραββίνος κ. Νεγρίν, είναι πολύ σημαντική η διατύπωση στο Εξ 24,7, «ποιήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα» (נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע). Εδώ, ακόμη και της κατανοήσεως μιας εντολής, προηγείται η υποχρέωση της ορθής της τήρησης.

[5] Βλέπε και σύγκρινε Γεν 6,22 και Εξ 40,16. Γεν 6,8 και Εξ 33,12-13. Γεν 8,1 και Εξ 33,11. Γεν 8,21 και Εξ 33,19 και 34,6-7.

[6] Βλέπε και Richard Hirsh, "Beyond the Noahide Laws," *The Reconstructionist* vol. 67/1, Fall 2002, σσ. 27-31. Ακόμη, Matthew Levering, *Jewish-Christian Dialogue and the Life of Wisdom: Engagements with the Theology of David Novak*, Continuum, New York 2010, σελ. 93.

[7] Βλέπε bSanhedrin 59b. *Genesis Rabbah* 34.

[8] Οι Ραββίνοι επέμεναν ότι οι έξι από αυτούς είχαν δοθεί στον Αδάμ και αφορούσαν όλους τους απογόνους του. Βλέπε *Genesis Rabbah* 16:6, 24:5.

[9] Βλέπε και Μαϊμονίδης, Yad, Melakhim 9:1.

[10] Ο David Novak (*Jewish-Christian dialogue*, σελ. 26) αποκαλεί τον σύγχρονο Νωαχίδη 'συν-Ιουδαϊκό' ('co-Judaic') και εκείνον που ζούσε πριν από τη Νομοδοσία στο Σινά 'προ-Ιουδαϊκό' ('pre-Judaic').

και αυτή είναι η έκφραση δια της οποίας οι Ραββίνοι εννοούν εν τέλει όλους τους άλλους ανθρώπους,[11] που δεν υπόκεινται στο νόμο του Μωυσή.[12] Εδώ βλέπουμε κυρίως ηθικούς νόμους με σαφή κοινωνικό χαρακτήρα και στόχευση. Το γεγονός πως οι αποκαλούμενοι 'Νωαχίδες' «διατάχτηκαν» (*she-nizṭavvu*), όπως παραδίδεται, να δεχτούν αυτούς τους κανόνες και εκείνοι «τους αποδέχτηκαν πάνω τους» (*she-kibbelu aleihem*)[13] εννοεί τη βαθιά σημασία που αναγνωριζόταν σε αυτούς και στην ανάγκη που επέβαλλε την τήρησή τους. Για παρόμοιους δε λόγους αναφέρεται οτι η παράβαση έστω και ενός από αυτούς τους κανόνες επέφερε την πιο βαριά ποινή, μάλιστα δια αποκεφαλισμού.[14] Όμως, εφόσον δεν έχει παραδοθεί μαρτυρία για την εφαρμογή της, αυτή η σκληρή τιμωρία για όποιον δεν τηρεί αυτούς τους κανονισμούς θα πρέπει μάλλον να εννοεί την πρωτεύουσα σημασία που πιστευόταν ότι διέθεταν αυτές οι εντολές.[15] Εστω και έτσι, παρά τη μεγάλη σπουδαιότητα που τους αποδίδονταν, αν καταδιωκόταν ή πιεζόταν για αυτό, ο Νωαχίδης δεν υποχρεούνταν να γίνει μάρτυρας, κρατώντας μια από αυτές τις εντολές, και αυτό εξηγείται μάλλον μέσα από την πρακτική εφαρμογή μιας εκ των εντολών αυτών: αφού καλείται να μη χύσει ανθρώπινο αίμα, τότε θα πρέπει αυτό να ισχύει και για τη δική του ζωή, επίσης. Όμως, στην περίπτωση που μπορούσε να επιλέξει, τότε θα έπρεπε να δώσει τη δική του ζωή, παρά κάποιου άλλου.[16]

Όπως υποστηρίζεται, είναι στην Τοσεφτά (tAvodah Zarah 8:4)[17] που ανιχνεύεται η αρχαιότερη αναφορά σε αυτές τις εντολές, οι οποίες, όμως, κατ' άλλους προέρχονται από την περίοδο του κράτους των Ασμοναίων.[18] Ετσι, στο βιβλίο των *Ιωβηλαίων* (7,20), που

[11] Βλέπε ότι στο Αρ 15,15-16 ισχύει ο ίδιος «νόμος» για τον Ισραήλ και για τον προσήλυτο ή τον διαμένοντα ξένο. Πάνω στη βάση του αποκαλούμενου *shittuf* ("associationism"), τόσο οι μουσουλμάνοι, όσο και οι χριστιανοί μπορούν να αποκαλούνται Νωαχίδες.

[12] David Novak, *Jewish-Christian dialogue: A Jewish justification*, Oxford University Press 1992, σσ. 24, 26-41. Ακόμη, την ειδική μελέτη του ιδίου, *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, The Edwin Mellon Press, New York and Toronto, 1983. Εδώ βλέπε και την κριτική πάνω στις θέσεις του Novak στο Matthew Levering, *Jewish-Christian Dialogue and the Life of Wisdom: Engagements with the Theology of David Novak*, σσ. 94-96. Επίσης, Paul Hughes, *God's Laws: Sin, Law, Grace, and Obligation in Pauline Theology*, Lulu.com 2014, σσ. 45-52. Για τους «νόμους του Νώε» βλέπε και τον Appendix 5 στο David VanDrunen, *Divine Covenants and Moral Order: A Biblical Theology of Natural Law*, Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids 2014. Ακόμη, Fred Morgan, "Jewish Perspectives on Interfaith Dialogue After *Nostra Aetate*," στο Edmund Kee-Fook Chia (εκδ.), *Interfaith Dialogue: Global Perspectives*, Palgrave/Macmillan, New York 2016, σελ. 32. Επίσης, Malka Simkovich, *The Making of Jewish Universalism: From Exile to Alexandria*, Lexington Books, United States 2016, σελ. 57.

[13] Βλέπε jAvodan Zarah 2:1. bSanhedrin 56a-b. bBaba Kama 38a. bHụllin 92a-b. bHorayot 8b. *Midrash Rabbah* στο Γεν 16,6.

[14] bSanhedrin 57a.

[15] Βλ. tAvodah Zarah 8:4. bSanhedrin 56a.

[16] bSanhedrin 74a. bPesahim 25b και σχετικό σχόλιο του Ρασσί. Βλέπε και EJ στο σχετικό της άρθρο.

[17] Είναι στο ίδια συλλογή και δη στο tAvodah Zarah 8:6 που απαγορεύονται, επίσης, η βρώση του αίματος ζώντος ζώου, ο ευνουχισμός, και όλα όσα συνδέονται με τη μαντεία, τη μαγγανεία και τις μαγικές πρακτικές που αναφέρονται στο Δτ 18,10-11.

[18] Βλέπε D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, σελ. 3. Του ιδίου, *Jewish-Christian dialogue*, σελ. 27 (για μια σχετικά σύντομη αναφορά στα ιστορικά στοιχεία αυτής της παράδοσης, βλέπε σσ. 27 εξ.). Βλέπε και J. L. Kugel, *A Walk through* Jubilees*: Studies in the Book of* Jubilees *and the World of its Creation*, Brill, Leiden 2012, σσ. 71-72.

συντάχθηκε εκείνη την περίοδο, καταγράφονται εντολές που δόθηκαν από τον Θεό στο Νώε και από εκείνον στους γιους του. Αυτές αφορούσαν στην εξάσκηση της δικαιοσύνης,[19] στην ενδυματολογική ευπρέπεια,[20] στην προσφορά ευλογίας στον Παντοδύναμο, τιμής στους γονείς, αγάπης στον πλησίον, αποφυγή κάθε είδους μίανσης (ε.π., μοιχεία) και αποφυγή ανθρωποκτονίας και βρώσης αίματος. Ακόμη, είναι πολύ ενδιαφέρουσα η άποψη ότι σε εδάφιο των Πρξ 15,19-20, όπου λόγος για τους εκ των εθνών, παραδίδεται, «διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος»˙ εδώ ίσως εννοούνται τέσσερις από αυτές τις εντολές: η αποχή από τα ειδωλόθυτα, από την μοιχεία, από τη βρώση ζώων που έχουν πνιγεί, και από το αίμα. Ισως όχι και τόσο αναπάντεχα, αναφορά σε αυτές υπάρχει και στο Ζοχάρ (I.71b), επίσης. Είναι εντυπωσιακό ότι σε μια θρησκεία που κάποτε θεωρείται κλειστή και ίσως εχθρική απέναντι στους 'άλλους,' δηλαδή στον Ιουδαϊσμό, τόσο οι Ραββίνοι, όσο και ο μεγάλος φιλόσοφος Μαϊμονίδης, αποκαλούν όποιον τηρεί αυτούς τους κανόνες *ger-toshav* ("πάροικος ξένος" ή και "ημι-προσήλυτος").[21] Μάλιστα, πολύ σημαντικά, ο Μαϊμονίδης τους αποκαλεί 'ευσεβείς' (*ḥasidim*) και δέχεται ότι θα έχουν μερίδιο στον κόσμο του μέλλοντος αιώνος, τον ολάμ χα-μπα, χωρίς να χρειάζεται να δεχθούν το νόμο του Μωυσή.[22] Κατά δε το *Βιβλίο των Ευσεβών*,[23] αυτοί οι εκ των εθνών αξίζουν από την πλευρά των Ιουδαίων τη μεγαλύτερη αναγνώριση, τιμή και βοήθεια. Αλλά και ο μεγάλος Ραμπάν (ο Ναχμανίδης) στο υπόμνημά του στην Πεντάτευχο και δη στο Γεν 34,13 αναφέρεται σε αυτές τις εντολές, προσφέροντας πολύτιμες πληροφορίες.[24] Κάνοντας λόγο για το έγκλημα των «υιών Ιακώβ» στο Γεν 49,6-7,[25] παραθέτει

[19] Εντολή που μοιάζει να παραπέμπει άμεσα στο Ησ 56,1.

[20] Εντολή που μοιάζει να αφορμάται της περιπέτειας και του ολισθήματος του ίδιου του Νώε στο Γεν 9,20-27.

[21] bAvodah Zarah 64b. Βλέπε και EJ στο σχετικό της άρθρο. Παρόμοι θεσμοί με τον «πάροικο ξένο» ήταν εκείνοι για τους *μέτοικους* στην αρχαία Ελλάδα και για τους *peregrines* στη Ρώμη (βλ. D. Novak, *Jewish-Christian dialogue*, σελ. 29). Ο ίδιος ερευνητής (βλ. D. Novak, *Jewish-Christian dialogue*, σελ. 30) δείχνει ότι κατά το διάστημα από την 'Βιβλική' έως την πρώιμη περίοδο των Ραββίνων κάθε «πάροικος ξένος» θεωρούνταν ως ένας «εν δυνάμει Ιουδαίος» ('a potential Jew') και μάλιστα τους συνδέει με εκείνους που αποκαλούνταν «οι σεβόμενοι τον Κύριο» (ό.π., σσ. 30-31).

[22] Η αποδοχή αυτών των εντολών ή νόμων από αλλοεθνείς (μη-Ισραηλίτες) τους κατέτασσε ανάμεσα στους ευσεβείς ή δίκαιους εκ των εθνών και βεβαίωνε την ασφαλή μετάβασή τους στον μέλλοντα κόσμο. Βλέπε tSanhedrin 13:1-2. bSanhedrin 91b και 105a. Μαϊμονίδης, Yad, Melakhim 8:10-11. Του ιδίου, Yad, Hil. Tesh. 3:5. Πρβλ. και σχετικό λήμμα στην EJ.

[23] *Sefer Ḥasidim*, by Judah the Pious, εκδ. Mosad Harav Kook, Jerusalem 1957, σελ. 358. Πνευματικό τέκνο της γερμανικής μεσαιωνικής ευσέβειας και δη των Χασιντέι Ασκενάζ, αν και ο H. Graetz απέδιδε τη συγγραφή του στον ραββί Γιουδά μπεν Γιτσχάκ (1166-1224) από το Παρίσι, αυτό θα πρέπει να γράφτηκε από τον Γιουδά μπεν Σαμουέλ (1150-1217) από το Regensburg.

[24] Βλέπε C. Chavel (μτφρ. – υπμν.), *Ramban-Nahmanides Commenatry on the Torah: בראשית/Genesis*, Shilo Publishing House Inc., New York 1999, σσ. 416-419. Ως γνωστόν, ο Ραμπάν ήταν ένας από τους μεγαλύτερους μελετητές του Ραμπάμ, αλλά και ένας από τους αυστηρότερους κριτικούς των θέσεών του.

[25] Εν συντομία, η ιστορία εκτυλίσσεται στο Γεν 34, όπου η Δείνα, κόρη του Ιακώβ και της Λείας, βιάστηκε από τον πρίγκιπα Συχέμ, γιο του Χαμώρ. Αν και ο Συχέμ αγάπησε και ζήτησε δια του πατρός του να παντρευτεί τη Δείνα, αν και δέχτηκε να περιτμηθεί, όπως και όλοι οι αρσενικοί του λαού του, αν και έκλεισαν τη συμφωνία, οι Συμεών και Λευί, αδέρφια της Δείνας, σκότωσαν όλους τους άντρες (τον

διδαχές από τον «Ραββί» ή Ραμπάμ (ο Μαϊμονίδης) που βεβαιώνουν την αξία των «νόμων του Νώε» και επαληθεύουν πως η παράβασή τους επέσειε ποινή θανάτου (μάλιστα, δια ξίφους). Το ίδιο ίσχυε και για όποιον «Νωαχίδη» γινόταν μάρτυρας μιας τέτοιας παράβασης, αλλά δεν την ανέφερε στις αρχές. Αυτούς ακριβώς τους «νόμους του Νώε» χρησιμοποιούσε σαν βάση και ο μεγάλος χαλαχιστής ραββίνος Μεναχέμ χα-Μεϊρί[26] από την Προβηγκία του ιδ΄ αι., όταν αναζητούσε σημαντικά σημεία επαφής με χριστιανούς και μουσουλμάνους.[27] Για τον ρ. Μεναχέμ, «Κάθε Νωαχίδης που βλέπουμε, που δέχεται πάνω του τις επτά εντολές, είναι ένας από τους ευσεβείς (*me-hasiday*) των εθνών και ανήκει στην κατηγορία των θρησκευόμενων (*ba'alay ha-dat*) και έχει μερίδιο στον μέλλοντα κόσμο».[28]

Ιδιαίτερη μνεία πρέπει σε εκείνη την εντολή για την προστασία, εν τέλει, κάθε ζώντος ζώου[29] και συνόλου της ζωής πάνω στη γη. Είναι για αυτό τον λόγο, όπως δείχνει και ο μεγάλος υπομνηματιστής του Μεσαίωνα, ο Ρασσί, που η διαθήκη που συνάπτει τώρα ο Θεός δεν είναι μόνο με το Νώε και τους γιους του, αλλά με κάθε ζωντανή ύπαρξη (Γεν 9,9-12). Σε μιαν εποχή όπου ο άνθρωπος βιαιοπραγεί ασύστολα απέναντι στην ίδια του τη 'μάνα,' τη Γη, σε αυτή την εντολή μπορούμε να δούμε ένα κάλεσμα για προστασία συνόλου της Φύσης, αφού, παρά την απροκάλυπτη *ύβρι* (κυρίως) του δυτικόστροφου νου, ο άνθρωπος δεν είναι κάτι ξένο και διαφορετικό από αυτήν, αλλά οργανικό της μέρος. Η αφήγηση για τους Πρωτόπλαστους, το κορυφαίο δημιούργημα, μέσα στους κήπους του Θεού, όπως παραδίδεται στο βιβλίο της Γενέσεως, δεν είναι μια ιστοριούλα κατασπατάλησης φυσικών πόρων, βαθιάς ασέβειας προς την προαιώνια τροφό μας, ούτε και αστόχαστης κατάχρησης που οδηγεί στην έλλειψη και την καταστροφή. Εκεί, στα πρώτα κεφάλαια της Γενέσεως, φαίνεται ότι ο άνθρωπος είναι μάλλον ένα είδος προικισμένου φροντιστή και επιστάτη, που χρησιμοποιεί όσα εφόδια του παρέχονται, όμως με την ευθύνη της διατήρησης της φυσικής τάξης πραγμάτων. Παρόμοια, με την απαγόρευση της κλοπής, όπως ερμηνεύει ο Μαϊμονίδης, εννοείται κάθε άδικη ή παράνομη εμπορική δραστηριότητα, επίσης, όπως και η δήωση ή η λαφυραγώγηση σε περίπτωση πολέμου.[30]

Αυτό που μαρτυρείται εδώ είναι η ύπαρξη μιας ενδο-ιουδαϊκής τάσης προς έναν καθαρό οικουμενισμό ή, με σύγχρονους όρους, έναν πολύ χρήσιμο στις μέρες μας ευεπίφορο θρησκευτικό 'διεθνισμό.' Κατ' αυτό τον τρόπο, από τη μια βεβαιώνεται η ιδιαίτερη θέση του Ιουδαίου, εξαιτίας της εκλογής, της υιοθεσίας, της νομοδοσίας με τη διαθήκη, και της Χαλαχά,

---

Συχέμ και τον Χαμώρ, επίσης) και λεηλάτησαν την πόλη τους. Αυτή τους την πράξη την αποδοκίμασε ο Ιακώβ (Γεν 34,30).

[26] Ο Μεναχέμ μπεν Σολομών Μεϊρί, γόνος διακεκριμένης οικογένειας, γεννήθηκε στην Προβηγκία το 1249 και απεβίωσε το 1316. Συνέγραψε πολλά για τον ιουδαϊκό νόμο, το Ταλμούδ και την ιουδαϊκή ευσέβεια. Στη διαμάχη ραββίνων κατά των φιλοσοφικών πραγματειών του Μαϊμονίδη έλαβε θέση υπέρ του ανοιχτού πνεύματος και δίδασκε ότι οι Χριστιανοί δεν είναι ειδωλολάτρες επειδή χρησιμοποιούν στη λατρευτική τους πράξη εικόνες.

[27] Βλέπε D. Novak, *Jewish-Christian dialogue*, σσ. 53-54.

[28] Ό.π., σελ. 53.

[29] Στην πραγματικότητα, εδώ εννοείται πότε ένα ζώο μπορεί να αποτελεί τροφή και πότε όχι.

[30] Βλέπε Μαϊμονίδης, Yad, Melakhim 9:9. Ακόμη, βλέπε bSanhedrin 57a και 59a. Μάλιστα, στο bSanhedrin 59a όποιος αλλοεθνής τηρεί αυτούς τους νόμους «θα ζήσει» στον ολάμ χα-μπα και όποιος μελετά (αυτή) την Τορά είναι «σαν ένας αρχιερέας» (ככהן גדול).

όμως, την ίδια στιγμή, από την άλλη, παρατηρείται η αποδοχή, ο σεβασμός και η συμπερίληψη του 'άλλου,' του ξένου, σε εκείνη την ομάδα των ευσεβών και δίκαιων ανθρώπων που μπορούν λάβουν την αγάπη και το έλεος του Θεού και να σωθούν. Έτσι, πέρα από τις επιταγές της Τορά, αναγνωρίζεται η ύπαρξη παναθρώπινων αξιών και της εξέλιξης και των άλλων κοινωνιών, εκτός του λαού Ισραήλ, μάλιστα δια των οποίων δύναται ο άνθρωπος να συνδεθεί με τον Δημιουργό του.[31] Είναι πολύ σημαντικό πως μέσα από αυτές τις επτά Νωαχικές εντολές, στο Ταλμούδ απαντά η θέση πως όλοι οι άνθρωποι, ακόμη και εκείνοι που βρίσκονται εκτός της Τορά, μπορούν να τελειωθούν ηθικά και πνευματικά. Άρα, μπορεί να ειπωθεί ότι αυτές οι ηθικές αρχές συνιστούν –ή, θα έπρεπε να συνιστούν- τη βάση κάθε κοινωνίας ανθρώπων, καθώς και την απολύτως απαραίτητη προϋπόθεση για τη δημιουργία γόνιμου εδάφους ή ενός ικανού εφαλτηρίου για τον διάλογο μεταξύ ανθρώπων που προέρχονται από διαφορετικά θρησκειακά και πολιτισμικά περιβάλλοντα.[32]

Πλέον, δεν αποτελεί μυστικό πως ο κόσμος μας βιώνει πρωτόγνωρες προκλήσεις και πιθανότατα έχει φτάσει σε μια από τις πιο κρίσιμες καμπές της Ιστορίας του. Πόλεμοι σε διάφορα μήκη και πλάτη, οικολογική καταστροφή, ατέρμονες συγκρούσεις για γεωστρατηγικό και ενεργειακό έλεγχο και κυριαρχία, αλλά και η αδήριτη ανάγκη για ένα τέλος στις παλιές ολέθριες εμμονές, και η ολοένα διογκούμενη απαίτηση για ένα ειρηνικότερο μέλλον.

Σε μια υποτιθέμενη καμπαλά λέγεται πως, «ο Θεός μετρά τα δάκρυα των γυναικών».[33] Στις μέρες μας ήδη αναρίθμητες μητέρες, σύζυγοι, αδερφές και κόρες έχουν θρηνήσει θύματα μιας βίας τόσο παράλογης, τόσο αρχαίας, όσο και αφόρητα παρούσας, ώστε οι πνευματικοί μας ταγοί καλούνται να δράσουν άμεσα και αποτελεσματικά. Είναι βέβαιο πως οι άνθρωποι, μέσα από την θρησκεία του ο καθένας, αλλά και δια του διαθρησκειακού διαλόγου κυρίως, μπορούν να συμβάλουν ουσιαστικά στην ανάπτυξη και την ικανοποίηση της ολοένα αυξανόμενης ανάγκης για κατανόηση, σεβασμό, συμπόνοια και καταλλαγή. Την ίδια στιγμή, είναι παγκοίνως γνωστό ότι στον διαθρησκειακό διάλογο ένα εμπόδιο που θα έπρεπε να (είχε ήδη) ξεπεραστεί είναι πως, κατά την προσπάθεια μιας θρησκείας να εκφράσει τις δικές της θέσεις και αρχές και ταυτόχρονα να κατανοήσει με την ίδια ενάργεια και ειλικρίνεια εκείνες μιας άλλης, μάλιστα να τις αποδεχτεί ως ίσου κύρους και αλήθειας, εμφανίζονται δυσκολίες που καθιστούν το εγχείρημα δύσκολο και ενίοτε ατελέσφορο. Συχνά, όχι όμως πάντα συνειδητά ή ηθελημένα, ανιχνεύονται τάσεις που μαρτυρούν μια ενδόμυχη συστολή στην αποδοχή αλήθειας ή

---

[31] Βλέπε Matthew Levering, *Jewish-Christian Dialogue and the Life of Wisdom: Engagements with the Theology of David Novak*, σσ. 92-94, όπου ερευνώνται οι συναφείς αφορμές στη σκέψη του Μαϊμονίδη και του Θωμά Ακυνάτη, πάντα με επίκεντρο τη σχέση των δυο κοινοτήτων (Ιουδαίων και Χριστιανών, 96 εξ.). Ακόμη, βλέπε τις πολύ ωφέλιμες μελέτες που περιέχονται στο Jacob J. Petuchowski, *When Jews and Christians Meet*, State University of New York Press 1988.

[32] Ο πάνω σε ορθές βάσεις διαθρησκειακός διάλογος μπορεί να φέρει ειρήνευση και ισορροπία ακόμη και σε λίαν ετερόκλητα ή σύνθετα περιβάλλοντα και περιοχές, όπως είναι επί παραδείγματι η Βαλκανική. Βλέπε την πολύ χρήσιμη μελέτη των Ina Merdjanova, Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*, Continuum, New York 2009.

[33] Αφορμή αυτού του ρητού θεωρείται το Ψλ 56,9, όπου ο Θεός συλλέγει (= καταγράφει, θυμάται) όλα τα δάκρυα του ψαλμωδού Δαβίδ και κατά προέκταση, του λαού Ισραήλ. Παρόμοια, στο Ταλμούδ (bBaba Metzia 59a) κανείς δεν πρέπει να προκαλεί τα δάκρυα της συζύγου του.

νοήματος στη θρησκεία ενός άλλου.[34] Εχει φτάσει πια η ώρα, όπου θα πρέπει να αντιληφθούμε, πριν να είναι πολύ αργά, πως ο «άλλος» δεν είναι κάποιος ολότελα ξένος ή κατ' ανάγκη λάθος, αλλά πως είναι απλά διαφορετικός. Οι τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες, στις οποίες καταλογίζεται μεγάλο μέρος για την πρόοδο του ανθρώπου, αλλά και ένα πολύ σοβαρό ποσοστό ευθύνης για τα δεινά του σημερινού κόσμου, μπορούν να προσφέρουν πολλά, αν συνειδητοποιήσουν πως η εμμονή στην αποκλειστικότητα νομής της Αλήθειας δεν φέρνει μόνο έναν στείρο και αδιέξοδο ναρκισσισμό, αλλά -πολύ σημαντικά- αποτελεί χαρακτηριστικό του «άλλου», επίσης. Η περίσταση φέρνει στο νου την ιστορία από τη ζωή κάποιου Σούφι, όπου πολλά 'εγώ' δεν μπορούσαν να συνυπάρχουν σε ένα δωμάτιο.

Εδώ είναι που η θέαση μέσα από το πρίσμα των «νόμων του Νώε» μπορεί να προσφέρει υλικό χρήσιμο για την οικοδόμηση μιας κοινά αποδεκτής κι ανείπωτα πολύτιμης βάσης για διάλογο και συνύπαρξη.[35] Στην ουσία, οι Νωαχικές εντολές διατυπώνουν ό,τι και ο Πέρσης ποιητής του Μεσαίωνα, όταν έλεγε πως αν και η κορυφή του όρους είναι μόνο μια, οι ατραποί που οδηγούν εκεί μπορεί να είναι πολλές. Με αυτό τον τρόπο μπορεί να αντιμετωπιστεί η κάποτε ανιχνεύσιμη διάθεση δαιμονοποίησης και εξοστρακισμού του «άλλου», οποιουδήποτε «άλλου», απλά επειδή δεν ανήκει σε «εμάς». Σε μια σπάνιου οικουμενικού βεληνεκούς αποστροφή στο Ταλμούδ (bSanhedrin 56a) ο ρ. Μεγίρ διδάσκει πως «κάθε άνθρωπος που καταράται *τον Θεό του* διαπράττει μεγάλο αμάρτημα που θα του καταλογιστεί» (η έμφαση του γράφοντος). Ετσι, οι Νωαχικοί νόμοι μπορούν να λειτουργούν ως χρήσιμοι δείκτες σε αυτό το μονοπάτι. Δεν είναι τυχαίο ότι το 1991 ο πρόεδρος του Κογκρέσου στις ΗΠΑ αποδέχτηκε τους επτά νόμους του Νώε σαν ένα είδος επτά παγκόσμιου βεληνεκούς και αξίας πανάρχαιων ηθικών αρχών, που θα μπορούσαν να συνιστούν το θέμεθλο κάθε κοινωνίας, τώρα και στο μέλλον.[36] Οι ΗΠΑ, κατ' αυτήν τη θέαση, οικοδομήθηκαν ακριβώς πάνω σε αυτές τις αξίες.[37]

Κατ' αυτό τον τρόπο, ο διαθρησκειακός διάλογος γίνεται διάλογος ανάμεσα σε ιερές κοινότητες ανθρώπων που τείνουν (ή, θα πρέπει να τείνουν) να βλέπουν σύνολη την ανθρωπότητα ως *μια* ιερή κοινότητα. Αυτό το πρόταγμα είναι ένα αληθινό «δένδρο ζωής», τα «φύλλα» του οποίου προορίζονται για τη θεραπεία των εθνών. Εδώ μπορεί να ανιχνευθεί ένας ριζοσπαστικός και συνάμα δημοκρατικά ανοιχτός οικουμενισμός, γιατί όχι στα χνάρια του αρχαίου κοσμοπολιτισμού.[38] Εδώ μπορεί να διατυπωθεί η πρόταση για μια ειλικρινή και

---

[34] Βλέπε και Ananda K. Coomaraswamy, *Am I My Brother's Keeper?* Books for Libraries Press, Freeport, N.Y. 1967, σελ. 50.

[35] Είναι εντυπωσιακό ότι στην Αθήνα του αμερικάνικου Tennessee έχει συσταθεί ένα κίνημα «Νωαχιδών Εβραίων» ('Noachide Jews') από μη-εβραϊκής καταγωγής πρόσωπα που τηρούν τους Νωαχικούς νόμους, όπως ακριβώς τους αναφέρουν οι αρχαίοι ραββίνοι. Βλέπε Gl. Abramson (εκδ.), *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, Routledge, London/New York 2005, στο λήμμα «religious movements, Jewish, in the twentieth Century», σσ. 289-90.

[36] Όπως λέγεται, κάποτε ο Dwight Eisenhower είπε: "Our government makes no sense unless it is founded in a deeply felt religious faith; and I don't care what it is." Βλέπε Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Doubleday and Company Inc., New York 1955, σελ. 84.

[37] Βλέπε τη μελέτη του Shimon Dovid Cowen, *The theory and practice of Universal Ethics: The Noachide Laws*, Institute for Judaism and Civilization, 2014.

[38] Βλέπε την πολύ χρήσιμη μελέτη του James D. Ingram, *Radical Cosmopolitics: The Ethics and Politics of Democratic Universalism*, Colombia University Press, New York 2013. Επίσης, Vladimir Latinovic, Gerard Mannion, Peter C. Phan (εκδ.), *Pathways for interreligious dialogue in the*

πρωτόφαντη στην Ιστορία *Pax Religiosa*, ή έστω για μια *Pax cultura*, όπου θα προστατεύονται τουλάχιστον οι βασικές ανθρώπινες αξίες και τα διαχρονικά πολιτισμικά μας αγαθά. Το όραμα της μιας ενωμένης Ευρώπης, μιας Ευρώπης λαών και πολιτισμών και όχι Οίκων αξιολόγησης και Τραπεζών, όπου κυματίζει η γαλανή αστερόεσσα,[39] δεν απέχει πολύ από το προαναφερθέν ιδανικό. Όταν όλοι θα έχουν καθίσει γύρω από τη *μια* στρογγυλή τράπεζα, σε *μια* ιερή σύναξη, όπως το ήθελε ο παλιός Αρθουριανός θρύλος, τότε ίσως αντιληφθούν πως 'όλοι είμαστε ένα κάτω από τα άστρα.' Εδώ είναι που αναδύεται η απαίτηση για την αποκατάσταση της πρωταρχικής ενότητας, για τη θεραπεία της ακατανόητης Βαβελικής πολυγλωσσίας (που φτάνει στην αγλωσσία) και μιας άγονης πολυσημίας (που φτάνει στα όρια της ασημίας), που επιμένουν έως τα τώρα˙ εδώ και η ανάγκη για την ανάπτυξη μιας γραμματικής πλέον όχι του ορθού λόγου, αλλά του ορθού *μύθου* (αν και εδώ δεν γίνεται να εμβαθύνω περισσότερο σε αυτό).

Εν κατακλείδι και κατά προέκταση, πιθανότατα δεν χρειαζόμαστε άλλους κόσμους και εξωπλανήτες, όσο εντυπωσιακοί κι αν μοιάζουν, αλλά μάλλον άλλους οφθαλμούς, ώστε να δούμε εκ νέου αυτόν εδώ τον θαυμαστό, που τόσο γενναιόδωρα διαθέτουμε, μέσα στον οποίο ζούμε κινούμαστε και υπάρχουμε˙ να τον δούμε με μιαν άλλη, περισσότερο ανθρώπινη και αβλαβή ματιά. Μέσα από αυτήν τη θέαση, ίσως οι νόμοι του Νώε γίνουν εκείνη η περιστερά της ειρήνης και της καταλλαγής, που έφερε το μήνυμα της παύσης του κατακλυσμού (Γεν 8,8-12) και της νέας μέρας· ή, το ουράνιο τόξο, που έγινε σύμβολο ενός νέου, καλύτερου κόσμου, όπου βασιλεύει η καταλλαγή, η αποδοχή και ο αλληλοσεβασμός. Ισως τότε, ύστερα από πολλούς και επώδυνους καιρούς, ίσως μπορέσουμε επιτέλους να δούμε μαζί και το μέλλον του κάποτε τόσο παρεξηγημένου κοινού, Βιβλικού μας παρελθόντος.

---

twenty- first century, Palgrave/Macmillan, New York, 2016. Ακόμη, Gerard Mannion (εκδ.), *Where we dwell in common: The quest for dialogue in the twenty-first century*, Palgrave/Macmillan, New York 2016. Terrence Merrigan, John Friday (εκδ.), *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*, Oxford University Press 2017.

[39] Η σημαία της *Ευρωπαϊκής Ένωσης* (*ΕΕ*) σχεδιάστηκε το 1950 από τους Arsène Heitz και Paul M. Lévy και υιοθετήθηκε επίσημα το 1955 για να εκπροσωπεί όλους τους λαούς της Ευρώπης. Σύμφωνα με ανακοίνωση του *Ευρωπαϊκού Συμβουλίου* το 1955, τα δώδεκα άστρα, όπως γενικά ο αριθμός αυτός, συμβολίζουν πληρότητα, ενότητα και τελειότητα. Σήμερα είναι το κατ' εξοχήν σύμβολο της *ΕΕ*. Φυσικά, ένας θεολόγος ή/και θρησκειολόγος 'που έχει φάει τις σελίδες του' δεν μπορεί να μην σκεφτεί ότι το γαλανό (χρώμα της σημαίας) συμβολίζει τόσο τον ουρανό, όσο και τη θάλασσα, και ότι ο αριθμός δώδεκα παραπέμπει στα δώδεκα ζώδια, στους δώδεκα μήνες του ηλιακού ενιαυτού, στους δώδεκα άθλους του ηλιακού ήρωα Ηρακλή, στις ισάριθμες φυλές του Ισραήλ και στους μαθητές του Ιησού Χριστού – ανάμεσα σε πολλά άλλα ακόμη. Η ιδέα του κύκλου, πάλι, εννοεί την πληρότητα, την τελειότητα, αλλά και την ασφάλεια και το αέναο γίγνεσθαι. Όσον αφορά στην επιλογή του συμβόλου του άστρου ή των άστρων, ας μελετήσει και ας στοχαστεί ο αναγνώστης πάνω σε έργα του γράφοντος και άλλων πολλών, όπου λόγος για τον *καταστερισμό*, τον συναστρισμό και την αστροποίηση σε αρχαίες παραδόσεις – γιατί όχι, αρχίζοντας από τα Δαν 12,3 και Απ 12,1.



ΣΥΝΕΔΡΙΑ Β΄
«ΑΜΙΛΚΑΣ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΑΜΙΛΚΑΣ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ»

Προεδρία: Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης
Κοσμήτωρ της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

- Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαδωμάς, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.ΠΑ., *Εκκλησιακός Κοινοτισμός και Υπερβατικές Δικαιοδοσίες.*

- Βασιλική Σταδοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η συνάντηση διαφορετικών εκκλησιαστικών κοινοτήτων στην Ελλάδα.*

ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΜΟΡΦΙΣΜΟΣ, Ο ΚΕΝΤΡΙΚΟΣ ΠΥΡΗΝΑΣ ΤΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΥ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΛΙΣΜΟΥ
(*Εκκλησιακός Κοινοτισμός και Υπερβατικές Δικαιοδοσίες* - Μία συμβολή σε στρατηγικές προσέγγισης διεθνών νομοκανονικών ζητημάτων)

- Αρχιμανδρίτης π. Γρηγόριος Παπαδωμάς, Καθηγητής
  του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.ΠΑ.

Η Εκκλησία, ως ταυτόχρονα εξω-ιστορική/εσχατολογική και ενδο-ιστορική πραγματικότητα, στην διάρκεια των είκοσι (20) αιώνων της ιστορικής πορείας της, ταλανίστηκε (και συνεχίζει πολύ περισσότερο σήμερα, σε έναν πλουραλιστικό και συνεχόμενα μεταβαλλόμενο κόσμο, να ταλανίζεται) από μία έκδηλη τάση καθυποβολής της εκ μέρους του *ενδο-ιστορικού πτωτικού κτιστού*. Η τάση αυτή, προερχόμενη από το ιστορικό παρελθόν του Αρχαίου Κόσμου ως κυρίαρχη κοινωνικο-πολιτική νοοτροπία και ως διάχυτη πρακτική στην θρησκειακή και την κοινωνική σφαίρα, παρεισέφρησε από διάφορες διαδρομές στους κόλπους της Εκκλησίας *ακούσης* (nolentis) και αποπειράται να την επηρεάζει και να επιβάλλεται (στον πυρήνα της) αμεταμόρφωτα. Πρόκειται για τον περίφημο ***Ανδρωπομορφισμό***, την *αυτονομημένη* εκείνη *ανδρωποκεντρικότητα του πτωτικού κτιστού*, η οποία ενσαρκώνεται και εκδηλώνεται στην κουλτούρα – την θρησκεία και τον πολιτισμό – του κάθε λαού.

Πράγματι, ως γνωστόν, στην Αρχαιότητα, υπάρχουν δύο μεγάλες κατηγορίες θρησκειών, δίπλα στον διάχυτο και απροσδιόριστο Ανιμισμό της Αφρικής: **α)** οι *Πανθεϊστικές θρησκείες*, που χαρακτηρίζουν τις χαμηλού πολιτισμικού επιπέδου κοινωνίες, και **β)** οι *Ανδρωπομορφικές θρησκείες*, που χαρακτηρίζουν τις υψηλού πολιτισμικού επιπέδου κοινωνίες (Αίγυπτος, Αρχαία Ελλάδα, Ρώμη).

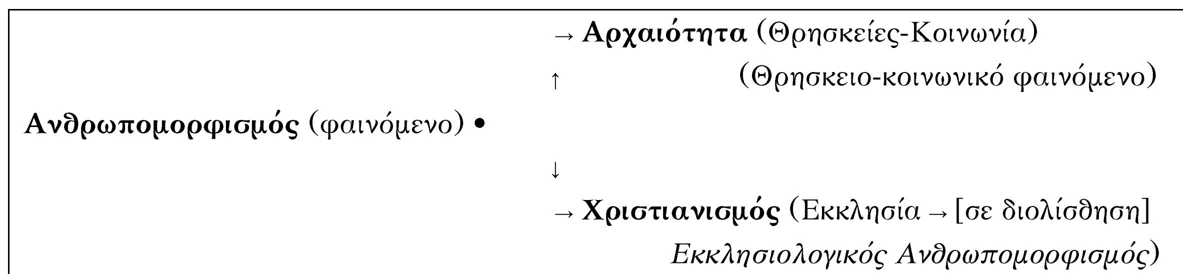
ΠΙΝΑΚΑΣ 1.

Είδη Θρησκειών στην Αρχαιότητα
(α) Πανθεϊστικές θρησκείες, που χαρακτηρίζουν τις χαμηλού πολιτιστικού επιπέδου κοινωνίες
(β) Ανδρωπομορφικές θρησκείες, που χαρακτηρίζουν τις υψηλού πολιτιστικού επιπέδου κοινωνίες (Αίγυπτος, Αρχαία Ελλάδα, Ρώμη)

Ετσι, επαληθεύεται ιστορικά ότι οι κοινωνίες υψηλού πολιτισμικού επιπέδου, δηλ. οι κοινωνίες εκείνες των Ανδρωπομορφικών θρησκειών, ήταν αυτές που δέχθηκαν πρώτες την Αποκάλυψη του βιβλικού Θεού μέσα από την ιστορική ανάδυση της Εκκλησίας. Η **Κουλτούρα**, *θρησκειακή* και *κοινωνική-πολιτισμική*, του κάθε λαού εκδηλώνεται με επικυριαρχικές τάσεις ανθρωποκεντρικής μορφής στις έξωθεν *προσλήψεις*, ειδικά τις *θεοειδείς*, επιχειρώντας, τις περισσότερες φορές βίαια, να αφομοιώσει και να ντύσει με δικά της χρώματα και ιδιώματα ό,τι προσλαμβάνει (πβ. το ενδεικτικό παράδειγμα του *νερού*

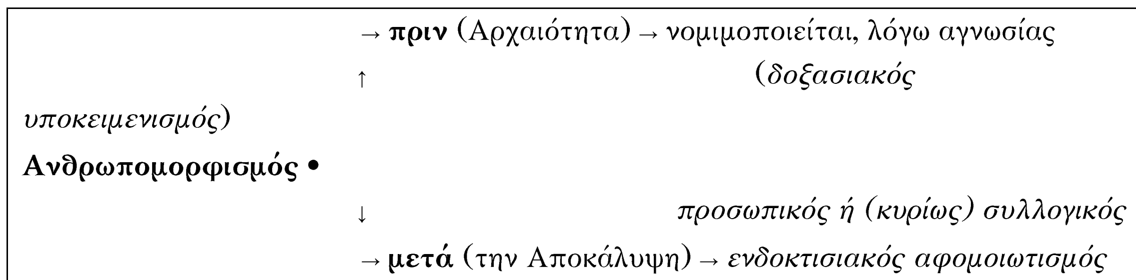
[προσομοιωματικά και η *ένσαρκη Αποκάλυψη του Θεού* και η *Εκκλησία*] που ποτίζει το κάθε υποστατικά διακριτό δένδρο της *ροδιάς*, της *λεμονιάς*, της *πορτοκαλιάς* [*Κράτη-Λαοί*], και προκύπτουν στην προσληπτική απόδοσή του οι *διαφορετικοί χυμοί* της ροδιάς, της λεμονιάς και της πορτοκαλιάς αντίστοιχα). Πρόκειται δηλαδή για μία υπαρξιακή συσπείρωση μετατροπής ιδιωμάτων του έξωθεν προσλαμβανόμενου [του αποκαλυπτόμενου *ακτίστου*] με κριτήριο τα ιδιαίτερα ενοειδή χαρακτηριστικά της κάθε [ανθρωποκεντρικά *κτιστής*] κουλτούρας. Ο ανθρωποκεντρικός *αφομοιωτισμός* και η *μετασχηματική* – και όχι μεταμορφωτική – τάση της κάθε κουλτούρας θα μπορούσε να αποδοθεί με τον παράγωγο όρο «***κουλτουραλισμός***». Και όταν πρόκειται για «έξωθεν εσχατολογικές προσλήψεις» σαν αυτές που επαγγέλλεται η Εκκλησία, τότε ο εν λόγω «κουλτουραλισμός» αντιδρά ανθρωπομορφικά και μετασχηματικά και αποπειράται με κάθε τρόπο (θρησκειακό, πολιτιστικό, κοινωνικό, εθιμικό, νομικό κ.ά.) να μετασχηματίσει, με αποκλειστική κτητική διάθεση, άκτιστες εσχατολογικές πραγματικότητες σε ιστορικές-πτωτικές καταστάσεις. Τότε ακριβώς προκύπτει ως φαινόμενο και ως κατάσταση στους χώρους της Εκκλησίας η εμφάνιση του ***Εκκλησιαστικού Κουλτουραλισμού***, ο οποίος όχι μόνον συνιστά διολίσθηση αλλά και μεταχειρίζεται τον πολύπτυχο *Ανθρωπομορφισμό* ως κύριο όργανό του.

ΠΙΝΑΚΑΣ 2.



Με άλλα λόγια, η Εκκλησία ενεργεί προσληπτικά και *μεταμορφωτικά*, ενώ ο Κουλτουραλιστικός Ανθρωπομορφισμός δρα *μετασχηματικά* με κίνηση επιβλητική και αλλοτριωτική επί της Εκκλησίας, και με προκρούστεια συμπεριφορά και λογική. Όταν υπερισχύει η πρώτη περίπτωση, τότε διασώζεται το εκκλησιακό αποκαλυπτικό γεγονός προς όφελος των προσώπων, του λαού και της προσλαμβάνουσας κουλτούρας. Όταν, όμως, υπερισχύει η δεύτερη περίπτωση, τότε η Εκκλησία αποκτά κουλτουραλιστικά χαρακτηριστικά και ιδιώματα, γίνεται *κόσμος* (από εδώ προκύπτει και η πολυσυζητημένη *εκκοσμίκευση*) και διολισθαίνει σε θνησιγενείς καταστάσεις αυτών που απαρτίζουν το συγκεκριμένο Εκκλησιακό Σώμα (υπενθυμίζεται εδώ δίκην παραδείγματος η κουλτουραλιστική διολίσθηση των αιρετικών ομάδων και η – ακόμη και ιστορική – εξαφάνιση των αιρετικών «*Εκκλησιών*» δια μέσου των αιώνων).

ΠΙΝΑΚΑΣ 3.



→ **πριν** (Αρχαιότητα) → νομιμοποιείται, λόγω αγνωσίας (*δοξασιακός υποκειμενισμός*)
↑
Ανθρωπομορφισμός •
↓
→ **μετά** (την Αποκάλυψη) → *ενδοκτισιακός αφομοιωτισμός* *προσωπικός ή (κυρίως) συλλογικός*

Ο [πτωτικός] Κουλτουραλισμός με τους πολύπτυχους ανθρωπομορφισμούς του, στο μέτρο που κυριαρχεί στην Εκκλησία, πλήττει κυρίως και πρωτίστως αυτήν καθ' εαυτήν την Εκκλησία και την εσχατολογική θεολογία της, επειδή αυτός εμφανίζει θεσιθηρικά διασωματικά χαρακτηριστικά, με αποτέλεσμα να εμφανίζεται στους κόλπους της Εκκλησίας μία *κυμαινόμενη αλλοίωση ή αλλοτρίωση* κατά περίπτωση. Οι ανθρώπινες κουλτούρες μετέρχονται πάντοτε και με εντυπωσιακά ταυτόσημη εκδήλωση ιδίους, παρόμοιους ή αντίστοιχους ανθρωπομορφικούς τρόπους και συμπεριφορές. Αυτό το τελευταίο είναι που νομιμοποιεί βάσιμα την κουλτούρα του κάθε λαού σε παγκόσμια κλίμακα, όταν το κάθε Κράτος, προστατευόμενο από το Διεθνές Δίκαιο, προβάλλει δημόσια και παγκόσμια τα δικά του πολιτιστικά/κουλτουραλιστικά αγαθά. Η Εκκλησία, όμως, παραμένει απροστάτευτη από την αυθαιρεσία του κάθε ανθρωπομορφισμού, ο οποίος – αποπειράται αενάως να – την μετασχηματίζει σε ένα παθητικό στοιχείο αδρανές οντολογικά και χρησιμοποιούμενο περιφερειακά κατά την εκάστοτε κουλτουραλιστική και την συνεπαγόμενη θεσμική βούληση, συμπνίγοντας τον εσχατολογικό της οραματισμό/προσανατολισμό, ο οποίος – συνιστούσε και (θα) – συνιστά την κοινή βάση κοινωνίας και ενότητας όλων των ανθρώπων, όλων των λαών και όλων των κατά τόπους Εκκλησιών. Αυτό άλλωστε συνιστά το παγκόσμιο όραμα της Θ. Λειτουργίας της Εκκλησίας, όταν με την έναρξή της επεύχεται ικετευτικά «ὑπέρ τῆς τῶν *πάντων* ἑνώσεως» (εναρκτήρια Μεγάλη Εκτενής), ακριβώς γιατί ο Θεός «ἐποίησε ἐξ *ἑνός* αἵματος *πᾶν* ἔθνος ἀνθρώπων» (Πρξ 17, 26).

ΠΙΝΑΚΑΣ 4.

<Κουλτουραλιστικός Ανθρωπομορφισμός> και <Εκκλησία>

<u>Κουλτουραλιστικός Ανθρωπομορφισμός</u>

▪ ***Διάσπαση του Ανθρωπίνου γένους*·** «ὅμαιμον[1] καὶ ὁμόθρησκον[3]», το "*ἀνάδελφον*" (sic), τῶν Ἑλλήνων (Ἡρόδοτος, *Ἱστορίαι*, βιβλίο 8ο, «Οὐρανία») και «ἄνθρωποι, γυναῖκες, δοῦλοι καὶ ζῶα»[2] (Ἀριστοτέλης).

<u>Εκκλησία</u>

▪ ***Ενότητα του Ανθρωπίνου γένους***

[1]▪ Ο Θεός «ἐποίησε *ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος* ἀνθρώπων» (Πρξ 17, 26).

▪ Το παγκόσμιο όραμα της Θ. Λειτουργίας της Εκκλησίας, καθώς αυτή επεύχεται ικετευτικά «ὑπὲρ τῆς *τῶν πάντων ἑνώσεως*» (εναρκτήρια Μεγάλη Εκτενής).

▪ Η υποστατική ενότητα των πάντων· «πάντες γὰρ ὑμεῖς *εἷς ἐστὲ* ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Γαλ. 3, 28).

²▪ Το οντολογικό ενιαίο των Ανθρώπων· «οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ» (Γαλ. 3, 28).

³▪ Το καθολικό κάλεσμα της σωτηρίας· «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην» (Γαλ. 3, 28).

Και σε αυτό ακριβώς το γεγονός βρίσκεται το "αδύναμο" σημείο της *Εσχατολογικής* – και όχι της όποιας κουλτουραλιστικά Πατριδοκεντρικής – *Εκκλησίας* στην συνάντησή της με τον *ενδοκτισιακό Ανθρωπομορφισμό*. Η ίδια καλείται αενάως να μην υποκύπτει στις μετασχηματικές του απαιτήσεις και υποδείξεις και να μην διολισθαίνει σε πτωτικές πλεκτάνες του πτωτικού κτιστού. Καλείται σε *ένταση* μαζί του και σε σθεναρή *αντίσταση* στις όποιες απόπειρες επιβολής του κουλτουραλιστικού ανθρωπομορφισμού και το γεγονός αυτό είναι που ανέδειξε την *μαρτυρία* και το *μαρτύριο* εν Χριστῷ στην Ιστορία (όλοι οι θυσιασθέντες μάρτυρες της Εκκλησίας δια μέσου των αιώνων). Είναι αλήθεια ότι ο εκασταχού κουλτουραλισμός με ανθρωπομορφικά a priori απεργάζεται και συστηματοποιεί με ορθολογικό τρόπο και προς συλλογικό όφελός του τα προσλαμβανόμενα δεδομένα της Εκκλησίας και τα συνδέει με την ιστορική του ύπαρξη, αδιαφορώντας για την *εξω-ιστορική* ετεροκεντρισμένη αναφορικότητα και για το *εσχατολογικά αναφορικό είναι* της Εκκλησίας. Και αυτό, διότι ο Κουλτουραλισμός δεν έχει εξ ορισμού εσχατολογία· παραμένει *ενδο-ιστορικός* και κάποιες φορές, για να «παραπλανήσει» την Εκκλησία, αναπτύσσει «*εγκόσμια* εσχατολογία»...

Ενα ενδεικτικό παράδειγμα *Θεσμικού Εκκλησιαστικού Ανθρωπομορφισμού*

Το *Κράτος* είναι γέννημα, φαινόμενο και καινοφανές μόρφωμα της Νεωτερικότητας. Αυτό το Κράτος δημιούργησε και τις ***Κουλτουραλιστικές (Ομολογιακές και Εθνικές) Εκκλησίες*** στον Προτεσταντικό (πβ. το cujus regio, ejus religio από τα τέλη του 16ου αι.) και τον Ορθόδοξο χώρο (από τις όψιμες αρχές του 19ου αι.) αντίστοιχα, και πάνω στην βάση των τότε νεότευκτων κυρίαρχων Εθνικισμών και του Εθνοφυλετικού Κουλτουραλισμού. Επομένως, για τους Ορθοδόξους, το κριτήριο σύστασης της Εθνικής Εκκλησίας αποτελούσε η νεόδμητη και αναδυόμενη τότε Εθνική ιδεολογία, εποχούμενη από το νεοσύστατο Εθνικό Κράτος, το οποίο ενεργεί απολύτως υποστατικά και από ιδεολογία ανθρωπομορφικά. Αυτό ακριβώς είναι που συνιστά την απόπειρα αφομοιωτισμού της Εσχατολογικής Εκκλησίας και την *επιτυχία* σε πρώτο επίπεδο του Ανθρωπομορφισμού, ο οποίος προχωρά στην άλωση και την μετατροπή της πρώτης σε *Εθνική* Εκκλησία. Αυτό, όμως, συνιστά και την εγκαθίδρυση, την παγίωση του *Εκκλησιαστικού Ανθρωπομορφισμού*, ο οποίος *νομοκαταστάθηκε* θεσμικά σε κρατικά πλαίσια και κρατικές δομές. Και από εδώ ξεπηδά και προκύπτει και ο *Εθνικός μισσιονισμός* της Εθνικής Εκκλησίας, με τον οποίο αυτή αναλαμβάνει ρόλο εθνικού μισσιονάριου, για να διακηρύττει κατά προτεραιότητα το κρατικό Έθνος και ελάχιστα έως καθόλου την Βασιλεία του Θεού και την συνεπαγόμενη σωτηριολογική πρόσληψη του ανθρώπου και της Ανθρωπότητας (όντας αυτά τα δύο μεγέθη αντιθετικά· πβ. το «ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος» [*Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων*, Χ, 6]). Πρόκειται για

μία ιδιότυπη μορφή ***Εκκλησιαστικού Ανδρωπομορφισμού***, την *πατριδοκεντρικότητα*, όταν η Εκκλησία δεν έχει δραστικά και κατά προτεραιότητα "πατρίδα" την Βασιλεία των Εσχάτων αλλά (επιλέγει ως πατρίδα Της) το Εθνικό Κράτος στους κόλπους του οποίου κείται. Ο *Εκκλησιαστικός κουλτουραλιστικός Εθνοφυλετισμός* που εμφανίστηκε στο ιστορικό προσκήνιο της Ορθόδοξης Εκκλησιακής Παράδοσης με το Βουλγαρικό σχίσμα (1870) αποτελεί μεταστοιχείωση του Ανδρωπομορφισμού και την εκφραστική βιτρίνα του για τον Ορθόδοξο Εκκλησιακό χώρο. Όσο για τις στεγανές ορθόδοξες εκκλησιακές «*Διασπορές*» στο επέκεινα των ομώνυμων Εθνικών Εκκλησιών, αυτές (οι «*Διασπορές*») αποτελούν τον θρίαμβο του *Εκκλησιαστικού Ανδρωπομορφισμού*, καθώς αυτός τελικά έγινε το ποιητικό αίτιο των (παράλληλων και) επάλληλων τοπικών ή κατά τόπους Εκκλησιών και *Εκκλησιακών οντοτήτων* (διακριτός και πληθυντικός κουλτουραλιστικά ***Εκκλησιακός Κοινοτισμός*** σε έναν και τον αυτό τόπο).

Εκκλησιακός Κοινοτισμός (Τοπική Εκκλησία ή κατά τόπον Εκκλησία)

Πριν από όλα, είναι αναγκαία μία λακωνική εννοιολογική διευκρίνηση των νεολογικών όρων **εκκλησιακός** και **εκκλησιακότητα.** Προτείνεται εδώ μία ορολογική διάκριση μεταξύ δύο εννοιολογικώς συνώνυμων και σχεδόν ομόηχων εκκλησιο-κανονικών όρων: του όρου «**Εκκλησιακός**» (Ecclesial) και του όρου «**Εκκλησιαστικός**» (Ecclesiastical), ο οποίος και είναι ο κυρίαρχα γνωστός, σε αντίθεση με τον πρώτο που συνιστά νεολογισμό. Παρ' όλα αυτά, προκύπτει μία αναγκαιότητα διάκρισης των δύο αυτών θεολογικών όρων, δεδομένου ότι το *θεσμικό* στην Εκκλησία αποδίδεται με τον όρο «Εκκλησιαστικός» και «Εκκλησιαστικότητα», ενώ το αποκλειστικώς "*εκκλησιο-λογικό*" και το *υποστατικό* αυτής καθ' εαυτήν της Εκκλησίας αποδίδεται με τον όρο «Εκκλησιακός» και «Εκκλησιακότητα». Επίσης, όσον αφορά την Εκκλησία, είθισται να χρησιμοποιείται ο όρος «Εκκλησιαστικό Σώμα». Χωρίς να τίθεται εν αμφιβόλῳ η δόκιμη χρήση αυτού του όρου, θα ήταν καλό να γίνει και εδώ μία ανάλογη και αντίστοιχη διάκριση με την προηγούμενη, δεδομένου ότι το «***Εκκλησιακό Σώμα***» αναφέρεται πλέον στο *μυστηριολογικό* και *υποστατικό* της Εκκλησίας, ενώ ο όρος «Εκκλησιαστικό Σώμα» παραπέμπει κυρίως στην *θεσμική εμφάνιση και όψη* της Εκκλησίας μέσα στην Ιστορία. (Αρχιμ. Γρηγ. Δ. Παπαδωμά, *Γλωσσάριο*, σελ. 65).

ΠΙΝΑΚΑΣ 5.

Εκκλησιακός Κοινοτισμός (*Κοινότητα*-πάσα εκκλησιακή συσσωμάτωση)
- Τοπική Εκκλησία, κατά τόπον Εκκλησία (+ Ενορία, Μοναστήρι)

Σύμφωνα με τα όσα προαναφέρθηκαν μέχρις εδώ, ο Εκκλησιακός Κοινοτισμός διατηρεί το θετικότατο και αποκλειστικό περιεχόμενό του, όταν είναι *διατοπικός*, αλλά το χάνει ολοσχερώς, όταν γίνεται *συν-εδαφικός*. Στην προοπτική αυτή, ο Εκκλησιακός Κοινοτισμός, όπως και το εκκλησιο-κανονικό ομώνυμό του Αυτοκέφαλο, καλείται να εξαντλείται τοπικά στα κανονικά του γεω-εκκλησιακά όρια. Και, όπως είναι απολύτως

αντιεκκλησιο-κανονικό να συνυπάρχουν δύο Σώματα Εκκλησιακών Κοινοτισμών στον ίδιο και τον αυτόν τόπο, με τον ίδιο τρόπο και ο κάθε Εκκλησιακός Κοινοτισμός καλείται να μην επεκτείνεται δραστικά στο *επέκεινα των κανονικών ορίων του* (με αυτό συνδέεται και η πολυσυζητημένη «Διασπορά»!), ακριβώς για να αποφεύγεται και εκεί ad extra η *συνεδαφικότητα*, αυτό που πρέπει απολύτως να αποφεύγεται κυρίως και πρωτίστως ad intra, στο κανονικό έδαφος κάθε Εκκλησιακού Κοινοτισμού.

ΠΙΝΑΚΑΣ 6.

Κανονικότητα και Αντικανονικότητα στον *Εκκλησιακό Κοινοτισμό*
Κανονικότητα/Κανονική ορθότητα
• Εκκλησιακός Κοινοτισμός → ***Αυτοκέφαλο*** (*ετερότητα και κοινωνία* → ενότητα)
Αντικανονικότητα/Κανονική παραβατικότητα
• Εκκλησιακός Κοινοτισμός → ***Αυτοκεφαλισμός*** (1870/20ός αι.-*Παγκόσμια* Εκκλησία/ Παγκόσμια Εκκλησιακή *πυραμίδα (Εκκλησιαστικός Υδροκεφαλισμός)* → *Υπερβατικές Δικαιοδοσίες* + Εκκλησιαστική «*Διασπορά*» [sic])

Επομένως, η *δια-τοπικότητα* του Εκκλησιακού Κοινοτισμού αποκλείει κάθε μορφή *συνεδαφικότητας* τόσο ad intra όσο και ad extra ενός γεω-εκκλησιακού εδάφους και καταργεί κατά συνέπεια και κατ' επέκταση κάθε έννοια και εκδήλωση *υπερβατικής δικαιοδοσίας*.

Υπερβατικές Δικαιοδοσίες (2η χιλιετία)

Ως *Υπερβατική δικαιοδοσία (ΥΔ)* ορίζεται η κάθε μορφής εξω-εδαφική και **υπερόρια άσκηση εκκλησιακής δικαιοδοσίας** (*τοπικά* [εκτός κανονικού εδάφους] και *τροπικά* [ΜΜΕ]), από κάποια Τοπική ή κατά τόπον Εκκλησία σε έδαφος το οποίο εκκλησιο-κανονικά δεν της ανήκει. Με άλλα λόγια, η **εισπήδηση** μιας Τοπικής ή μιας κατά τόπον Εκκλησίας στα *εσωτερικά* (*εδαφικά* και *προσωπικά* [καν. 5/Α΄]) ενός ετερότοπου Εκκλησιακού σώματος ή, κοντολογίς, στα εκτός των κανονικών ορίων της *εξωτερικά* εκκλησιακά εδάφη.

Το εκκλησιο-κανονικό αυτό ζήτημα (ΥΔ) χάνεται στα βάθη των αιώνων, καθώς έχει εκδηλωθεί σε διάφορους τόπους και χρόνους και σε διαφορετικά εκκλησιαστικά επίπεδα εκδήλωσης του. Εντούτοις, δύο εναρκτήριες αφετηρίες υπερβατικών δικαιοδοσιών διακρίνονται μέσα στον ιστορικό παρελθοντικό ορίζοντα: **α)** ο Μοναστικός χώρος (θεσμικά από το 1004 και επέκεινα) με *σταυροπηγιακές* και *μετοχιακές* υπερβατικές δικαιοδοσίες, και **β)** το «τεχνητό *Σχίσμα* [sic]» του 1054 με διπλή μορφή: τις λατινικές υπερβατικές δικαιοδοσίες (σε δύο αφετηριακούς χρόνους: 1099 και 1847) και τις ουνιτικές υπερβατικές δικαιοδοσίες (από το 1596 και εξής) ανά τον κόσμο. Δίπλα σε αυτές τις δύο κατηγορίες, υπάρχει και μία τρίτη και ιστορικά πρόσφατη κατηγορία. Πρόκειται για **γ)** τις “ειρηνικές” υπερβατικές δικαιοδοσίες, οι οποίες περικλείονται μέσα στον εκκλησιο-κανονικά ατυχή και δύραθεν δάνειο όρο «*Διασπορά*» (sic).

ΠΙΝΑΚΑΣ 7.

Η Ρωσσική *Ματριόσκα* (κούκλα) στον Εκκλησιακό *κοινωνιοχώρο* (Ρ/Κ-Π-Ο)
Αυτοκεφαλισμός → Εκκλησιαστικός Κουλτουραλισμός → Εκκλησιαστικός Ανδρωπομορφισμός

ΠΙΝΑΚΑΣ 8.

Α. Γενικοί *Διαχριστιανικοί Εκκλησιαστικοί Ανδρωπομορφισμοί* (2η χιλιετία)

Η επικυριαρχία της Κουλτούρας στην Εκκλησία → ***Εκκλησιαστικός Κουλτουραλισμός***, η φαινομενολογία των ***Εκκλησιαστικών Ανδρωπομορφισμών***

Ritus – *Εκκλησιαστικός* Ριτουαλισμός (Ρ/Κ)
Confessio – *Εκκλησιαστικός* Κονφεσιοναλισμός (Π)
Natio – *Εκκλησιαστικός* Εθνο-φυλετισμός (Ο)

ΠΙΝΑΚΑΣ 9.

Β. Επιμέρους *Εκκλησιαστικοί Ανδρωπομορφισμοί* (Κράτη-2η χιλιετία)

Θεσμοποίηση → Το Κράτος έχει κάποιες ιστορικές παραμέτρους και νομικές αρχές, για να υπάρχει και να λειτουργεί.
Με αυτό το κριτήριο *προσλαμβάνει αφομοιωτικά* την Εκκλησία/Αποκάλυψη και την *προσαρμόζει δεσμικά και προκρούστεια* στα μέτρα του (*Εθνική* Εκκλησία)

ΠΙΝΑΚΑΣ 10.

Παράλληλα (με ετεροδόξους) **και *Αλλεπάλληλα*** (με ομοδόξους)
– και όχι *Διατοπικά* – αποκλίνοντα εκκλησιαστικά ιδιώματα
(Παράλληλοι και Αλλεπάλληλοι *Εκκλησιακοί Κοινοτισμοί*-
Παράλληλοι *Χριστιανισμοί*)

Α. <u>Παράλληλοι</u>/Αλλεπάλληλοι **Ριτουαλισμοί** (Ρ/Κ)

Β. <u>Παράλληλοι</u>/Αλλεπάλληλοι **Κονφεσιοναλισμοί** (Π)

Γ. Παράλληλοι/**<u>Αλλεπάλληλοι</u> Εθνο-φυλετισμοί** (Ο) → *Υπερβατικές Δικαιοδοσίες*
- Παράλληλες/Αλλεπάλληλες [superposées] δικαιοδοσίες

- Παράλληλες/Αλλεπάλληλες συνοδικότητες
- Παράλληλα Ημερολόγια
    - Παράλληλα Χριστούγεννα (Πότε γεννάται ο Χριστός;)
    - Παράλληλα Πάσχα (Πότε ανασταίνεται ο Χριστός; [Εσθονία])

Πράγματι, σε αυτήν την τρίτη περίπτωση των «“ειρηνικών” υπερβατικών δικαιοδοσιών» ανήκουν οι αυξανόμενα απλωμένες Ορθόδοξες Εκκλησιακές Κοινότητες ανά την Οικουμένη. Κάθε Εθνική Ορθόδοξη κατά τόπον Εκκλησία, ήδη εδώ και 1½ αιώνα, εγκαθιστά παντού Εκκλησιακές Κοινότητες (Τοπικές Εκκλησίες) στο όνομα της απαράδεκτα «*κοινά αποδεκτής*» (sic) πλέον «*Διασποράς*» (sic), ένα ανοιχτό ζήτημα, το οποίο δεν άγγιξε και δεν επέλυσε η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος της Κρήτης (2016) *ως εκκλησιο-κανονικό ζήτημα Υπερβατικών δικαιοδοσιών*, καθώς προσφάτως εμφανίζεται μία οργασμική ανοικοδόμηση ορθοδόξων ναών, κατά ρούσσικο τρόπο, στα εδάφη των άλλων κατά τόπους Εκκλησιών επίσης ανά τον κόσμο. Πλανώνται πλάνην οικτράν όσοι νομίζουν ότι η «*Διασπορά*» είναι ένα αυτόνομο/αυτονομημένο εκκλησιο-κανονικό πρόβλημα ανεξάρτητο από το ευρύτερο και μείζον εκκλησιο-κανονικό πρόβλημα που ακούει στο όνομα *Υπερβατικές δικαιοδοσίες*!... Εάν δεν αντιμετωπισθεί αυτό το σύμπλοκο πρόβλημα, το πολυσυζητημένο εκκλησιο-κανονικό ζήτημα της Ορθόδοξης Εκκλησιαστικής «*Διασποράς*» θα παραμένει άλυτο και ολοένα και περισσότερο θα θάλλει...

Αυτές είναι οι τρεις προκύψασες ιστορικά κατηγορίες υπερβατικών δικαιοδοσιών, οι οποίες εδραιώθηκαν και καταστάθηκαν δια μέσου των αιώνων ως *ιστορικές καθηλώσεις*, αφικνούνται ποικιλότροπα μέχρι την εποχή μας και δυναμιτίζουν την υπόσταση και την πραγμάτωση της Εκκλησίας, όπου γης. Ετσι, οι υπερβατικές δικαιοδοσίες προκαλούν εξ ορισμού *εκκλησιακή συνεδαφικότητα*, επειδή δημιουργούν *συνύπαρξη* Τοπικών Εκκλησιών (*πληθυντικές* Εκκλησίες σε έναν τόπο), καταστρατηγούν την *εκκλησιακή δια-τοπικότητα* ανά την Οικουμένη και ως εκ τούτου καταλήγουν να επιφέρουν την διάσπαση της μίας και μοναδικής Τοπικής Εκκλησίας σε ένα δεδομένο ευχαριστιακό έδαφος.

Στο Διάγραμμα 11 που ακολουθεί αποτυπώνεται διαγραμματικά επίσης και η σχέση *αιτίου* και *αιτιατού*, του *Αυτοκεφάλου* και της *«Διασποράς»*, μέσα στο τείνον να παγιωθεί οριστικά πλέον πλαίσιο των *Υπερβατικών Δικαιοδοσιών*. Αυτό γίνεται ακόμη καλύτερα κατανοητό με ένα **απλό παράδειγμα**. Σε μία ευρεία πεδιάδα (τα Βαλκάνια μέχρι την Ρωσσία), υπάρχουν λόγου χάριν έξι διακριτές δεξαμενές (1, 2, 3, 4, 5, 6) γεμάτες με νερό, για να ποτίζει η κάθε μία τα δικά της ποτιστικά (*δικαιοδοτικά*) χωράφια της περιοχής της (*των ιδίων κανονικών γεω-εκκλησιακών ορίων της*). Λίγο πιο μακριά, υπάρχει ένα άλλο χωράφι άλλης δικαιοδοσίας, που γειτνιάζει με τα έξι προηγούμενα χωράφια και που λέγεται π.χ. «Παρίσι». Αλλά παρατηρείται το εξής παράδοξο φαινόμενο. Υπάρχει διαρροή νερού και από τις έξι δεξαμενές προς το γειτονικό χωράφι «Παρίσι», ενώ *ποτιστικά* (*εκκλησιο-κανονικά*) δεν θα έπρεπε να συμβαίνει κάτι τέτοιο. Το αποτέλεσμα: Προκαλείται εκεί συγκέντρωση υδάτων που απειλούν την ύπαρξη αυτού του χωραφιού, με κίνδυνο αυτό το τελευταίο να μετατραπεί σε λιμνάζον ύδωρ και να χάσει τα υποστατικά (*εκκλησιο-κανονικά*) του ιδιώματα. Εν όψει αυτού του γεγονότος, προβάλλεται σήμερα από όλους η εξής επιχειρούμενη λύση: Αντί να

επισκευασθούν κανονικά και οι έξι δεξαμενές, για να μην υπάρχει διαρροή και διαπίδυση υδάτων προς άλλα και ξένα διακριτά χωράφια, γίνονται αενάως αποστραγγιστικά *έργα* (αλληλοπεριχωρούμενες εθνικές Ενορίες και αλληλο-επικαλυπτόμενες [*superposées*] ομώνυμες Επισκοπές στον ίδιο και τον αυτόν τόπο, μία άναρχη δηλαδή εθνικιστική *διασπορά προσώπων και εκκλησιακών ποιμνίων*), εδώ και ενάμιση αιώνα, ενώ προσφάτως δημιουργήθηκαν και ειδικά «κανάλια» (Επισκοπικές Συνελεύσεις), για να *καναλιζαρισθούν* τα διαρρέοντα ύδατα... Και το πρόβλημα παραμένει δυσεπίλυτο και αυξανόμενο αντί να περιορίζεται: πλημμύρα υδάτων στο χωράφι..., δημιουργία διακριτών και διαφορετικών *παράλληλων καναλιών* (διακριτές Εθνικές ενορίες στον ίδιο χώρο *δίπλα-δίπλα* και Εθνικές Μητροπόλεις που συνεδαφίζονται *αντιεκκλησιο-κανονικά*)..., καταστάσεις δηλαδή οι οποίες καταστρέφουν το χωράφι (το ενιαίο ευχαριστιακό έδαφος και Εκκλησιακό σώμα *υποστατικά και κοινωνιακά*)... Ωστόσο, αναβάλλοντας την επιδιόρθωση και μη επισκευάζοντας τις οπήεσσες δεξαμενές, το νερό θα συνεχίζει να διαρρέει, να διαχέεται, να *διασπείρεται* (εξ ου και η «*διασπορά*»!) και να πλημμυρίζει το άλλο χωράφι χωρίς σταματημό, με όλα τα διαφανέντα και υπάρχοντα αρνητικά αποτελέσματα... Αυτό ακριβώς συνιστά εξάλλου και ο *κουλτουραλιστικός Αυτοκεφαλισμός*: πρόκειται για «διαρροή» νερού της «Δεξαμενής» έξω από τα τείχη της και τα δικαιοδοτικά όριά της, και για συνεπαγόμενη ιδιοκτησιακή δικαιοδοσιακή διεκδίκηση αυτού του υπερορίου και καταπατηθέντος ευχαριστιακού εδάφους... Για αυτό και η κοινή λογική λέει· επισκευάζουμε πρώτα και κατά προτεραιότητα (*συνοδικά*) τις καθ' έξιν και κατά παρέκκλισιν διαρρέουσες Δεξαμενές, (*γεγονός-όραμα*) το οποίο σημαίνει ότι επιλύουμε πρώτα (*συνοδικά*) το ζήτημα του Αυτοκεφάλου και του μεταπράτη του, του Αυτοκεφαλισμού, ως του ποιητικού *αιτίου* του φαινομένου, και τότε κάθε ανάγκη για επίλυση επιμέρους προβλημάτων «Διασποράς» (*αιτιατό*) όχι απλώς θα ρυθμισθεί αλλά και αυτομάτως θα εξαφανισθεί...

ΠΙΝΑΚΑΣ 11.

<Εκκλησιακός Κοινοτισμός> και <Υπερβατικές Δικαιοδοσίες>

↓ ↓

Αυτοκέφαλο **«Διασπορά» (*sic*)**

(*Διεθνής [Ορθόδοξη] Εκκλησιαστική Γεωπολιτική*)

Η Ορθόδοξη Εκκλησία των Υπερβατικών Δικαιοδοσιών ↔ **Η Ορθόδοξη Εκκλησία του Εκκλησιακού Κοινοτισμού**

5	**6**
4	**3**

Παρίσι		
1	2	3
4	5	6

1	2

«Διασπορά» ↔ **Αυτοκέφαλο**

Εκκλησιαστική *Συνεδαφικότητα* ↔ Ευχαριστιακή *Εδαφικότητα*

Αλλεπάλληλες Εκκλησίες ↔ *Διατοπικές* Εκκλησίες

Συνύπαρξη → **Διάσπαση** ↔ Ετερότητα + Κοινωνία → **Ενότητα**

Εθνική συνοχή ≥ Εκκλησιακή **Διάσπαση** ↔ Εθνική Ενότητα ≡ Εκκλησιακή **Ενότητα**

«**Τεχνητή**» Εκκλησιακή Ενότητα ↔ **Ευχαριστιακή** Εκκλησιακή Ενότητα

«*Σύγχυση* Εκκλησιών» (κ. 2/Β΄) ↔ Τοπική/κατά τόπον Εκκλησία

Ολιστική ανατροπή Εκκλησιολογίας ↔ Παύλεια Εκκλησιολογία

«Διασπορά» ↔ ***Εγκατασπορά*/Αυτοκέφαλο**

Αναδρομική αντιμετώπιση των Υπερβατικών Δικαιοδοσιών (καν. 5/Α΄-325)

Η εκκλησιακή, ευχαριστιακά εδαφική, δικαιοδοσία απαρτίζεται από δύο συστατικά στοιχεία, α) το ***έδαφος*** και β) τα ευρισκόμενα επ' αυτού ***πρόσωπα***. Τα συστατικά αυτά στοιχεία (το *ευχαριστιακά εδαφικό* και το *προσωπικό*) πρέπει να αντιστοιχίζονται πραγματικά και να ταυτίζονται και εξωτερικά και περιεχομενικά. Επομένως, τα στοιχεία αυτά είναι το *ευχαριστιακά εδαφικό* και το *προσωπικό*. Με άλλα λόγια, ο **κανόνας 5/Α΄** επιμένει και απαιτεί η *προσωπική δικαιοδοσία* (δικαιοδοσία επί προσώπων) μιας Τοπικής Εκκλησίας ή μιας κατά τόπον Εκκλησίας (πρέπει να) ταυτίζεται απόλυτα με την *εδαφική δικαιοδοσία* (δικαιοδοσία επί του ευχαριστιακού εδάφους, πάνω στο οποίο ευρίσκονται [ζουν-μόνιμοι και κινούνται-περαστικοί] αυτά τα πρόσωπα). Κοντολογίς, ασκείται δικαιοδοσία επί προσώπων, τα οποία ζουν και κοινωνούν ευχαριστιακά στο αντίστοιχο δικαιοδοσιακό έδαφος. Κάθε "έξοδος", μετανάστευση ή μετακίνηση, οποιασδήποτε μορφής και οποιασδήποτε διάρκειας, των προσώπων αυτών από το ομώνυμο ευχαριστιακό έδαφος, συνεπάγεται αυτομάτως απώλεια άσκησης *εκκλησιακής δικαιοδοσίας*, χωρίς καμμία στο εξής δυνατότητα άσκησης «υπερβατικής δικαιοδοσίας» της οποιασδήποτε μορφής και με οποιοδήποτε μέσο (μυστηριακό [ή τεχνικό-τεχνολογικό]) εκ μέρους της Εκκλησίας προέλευσης. Αντίθετα, κάθε απόπειρα άσκησης υπερβατικής δικαιοδοσίας, όπου αυτή ασκείται *αυθαίρετα* ή και *προσποιούμενη «κανονικώς»*, καταστρατηγεί την συγκρότηση του ενιαίου και αδιαίρετου Εκκλησιακού Σώματος εκεί όπου αυτή ασκείται και, κατ' επέκταση, διασπά το εκεί Σώμα και ανατρέπει τον *Εκκλησιακό Κοινοτισμό*, προκαλώντας ταυτόχρονα δύο αθέμιτες αποκλίσεις:

εκκλησιολογική διάσπαση μέσα από την **συνεδαφικότητα** και *εκκλησιακή πολλαπλότητα/πληθυντικότητα* μέσα από τις **υπερβατικές δικαιοδοσίες**, κάτι σαν τον γνωστό ιατρικά «άτυπο πολλαπλασιασμό των κυττάρων», αυτό δηλ. που η ιατρική επιστήμη ορίζει ως καρκίνο του σώματος: εμφάνιση «ξένου σώματος» σε δεδομένο εκκλησιο-κανονικό σώμα.

Η «Διασπορά», το *επέκεινα των Εκκλησιακών κανονικών ορίων*, χρονικό αποκορύφωμα των Υπερβατικών Δικαιοδοσιών της 2ης χιλιετίας για τους Ορθοδόξους

Η «Διασπορά», όπως αυτή εμφανίζεται σήμερα, όπως ήδη ελέχθη παραπάνω, εμφανίσθηκε και έλαβε μορφή στους κόλπους της Ορθόδοξης Εκκλησίας μόλις στο τέλος του 19ου αι. και στις αρχές του 20ού αι. Το κανονικό αυτό ζήτημα είναι απόρροια του εμφανισθέντος εκκλησιο-κανονικού προβλήματος που ακούει στο όνομα «*Υπερβατικές Δικαιοδοσίες*» και το οποίο πλήττει ποικιλότροπα την Εκκλησία, την θεσμική της οργάνωση και την ζωή της πρακτικά και απαρατήρητα από την αρχή και κατά την διάρκεια της Β΄ χιλιετίας (1004 και εντεύθεν). Η «Διασπορά» αποτελεί την κορυφή του παγόβουνου-προβλήματος, η οποία είναι όντως ορατή, και όχι αυτό καθ' εαυτό το ίδιο το παγόβουνο-πρόβλημα των Υπερβατικών Δικαιοδοσιών, το οποίο παραμένει εμβαδές μέχρι σήμερα, εν πολλοίς αθέατο και πολύ περισσότερο δυσεπίλυτο.

Ενδεικτικές Παρατηρήσεις

▪ Σύμφωνα με την Κανονική Αρχή του διαχρονικού αναλλοίωτου της Εκκλησιολογίας, οι de facto αντιεκκλησιο-κανονικές καταστάσεις δεν αποκτούν χαρακτηριστικά «χρησικτησίας», αλλά καλούνται να επιλυθούν αυτές άμεσα, όσα χρόνια και όσοι αιώνες και εάν έχουν περάσει.

▪ Προϊόντος του χρόνου, οι Υπερβατικές Δικαιοδοσίες (ΥΔ) τείνουν αυξανόμενες και αυξάνουν πολλαπλασιαστικά και κατά γεωμετρική πρόοδο, σε βάρος της Τοπικής Εκκλησίας ή της κατά τόπον Εκκλησίας και της *δια-τοπικότητάς* τους, και σε προοπτική πραγματικής εξουδετέρωσής της.

ΠΙΝΑΚΑΣ 12.

Διαχρονικοί *Εκκλησιαστικοί Ανθρωπομορφισμοί* (Δύο χιλιετίες)
(Αυξάνουσα και επελαύνουσα επικυριαρχία του *ενδοκτισιακού Ανθρωπομορφισμού*)

Α΄ χιλιετία (*Χριστολογικοί Ανθρωπομορφισμοί*)

• Αρειανισμός → «Ο Χριστός είναι *κτίσμα* και *δημιούργημα* του Θεού» (Ενοθεϊσμός)
• Νεστοριανισμός → «Χριστοτόκος»
• «Ετεροθεϊσμός» (κανόνας 1/Πενδέκτης)
• Λέων Γ΄ ο Ίσαυρος (717-741)· «Βασιλεύς εἰμί καί Ἱερεύς» (*καισαροπαπική* διακήρυξη)

Στην Α΄ χιλιετία, η Εκκλησία διέθετε το θεολογικό σθένος να αντιμετωπίσει το

ανθρωπομορφικό παρελθόν και τους *μετασχηματιζόμενους ανθρωπομορφισμούς*.

Β΄ χιλιετία (*Εκκλησιολογικοί Ανθρωπομορφισμοί*)

• Ρωμαιο-καθολικισμός → Αγάλματα του Χριστού-Αποστόλων (απώλεια εσχατολογικού)
• Προτεσταντισμός → «Η Παναγία *έτεκε και άλλα παιδιά*» (*sic*) και όχι *αειπάρθενος*
• Αγγλικανισμός → Η βασίλισσα της Αγγλίας, αρχηγός της Εκκλησίας
• Ορθόδοξοι → Εθνο-φυλετισμός (**Γιατί άραγε τόσα επίθετα δίπλα στην Εκκλησία**;)
• Ορθόδοξοι → Εθνικές και Κρατικές Εκκλησίες (*εθνο-κεντρική εκκλησιακότητα*)
• Ελλάδα → «Ιερά Σύνοδος του *Βασιλείου* της Ελλάδος» [1833] (*κτητική υπαγωγή*)
• Ελλάδα → *Βασιλικός Επίτροπος* επικυρώνει την αλήθεια των συνοδικών αποφάσεων

Στην Β΄ χιλιετία, η Εκκλησία δυσκολεύεται να αντιμετωπίσει την επέλαση των *θύραθεν ανθρωπομορφισμών* και της *πτωτικά αφομοιωτικής ανθρώπινης κουλτούρας* (ritus, confessio, έθνος [από τον 12ο αι. και επέκεινα], *εκκλησιακή πατριδοκεντρικότητα*, κλπ.).

ΠΙΝΑΚΑΣ 13.

Υπερβατικές Δικαιοδοσίες (ΥΔ),
Θεσμικό κατασκεύασμα της Β΄ χιλιετίας
(Δειγματοληπτική παρουσίαση και *Ιστορικές καθηλώσεις*)

– α. Πολλαπλές → *παράλληλες* και *αλλεπάλληλες* εκκλησιακές δικαιοδοσίες
– β. *Πολυεδαφικές* και *ετερότοπες* εκκλησιακές δικαιοδοσίες
– Σταυροπήγια (1004)
– Μετόχια (από 12ο αι.)
– *Ριτουαλιστικές* Κοινότητες (1099) [Ρ/Κ]
– *Κονφεσιοναλιστικές* Κοινότητες (1517) [Π]
– Ουνία (1596) [Ρ/Κ]
– Μισσιονάριοι (από 17ο αι.) [Ρ/Κ + Π]
– ***Παγκόσμια* Εκκλησία** (1870) **[Ρ/Κ], ο ορισμός της *Υπερβατικής Δικαιοδοσίας: Διαπλανητική Εκκλησιακή Δικαιοδοσία***
– ***Προτεσταντικές*** Κοινότητες/***Παγκόσμιες* Εκκλησίες** (19ος-21ος αι.) [Π] **(*idem*)**
– Εκκλησιαστική «*Διασπορά*» (τέλος 19ου αι.-21ος αι.) [Ο] **(*idem*)**
– ***Εθνο-φυλετικές*** Κοινότητες-Ενορίες/***Παγκόσμιες* Εκκλησίες** (1870) **[Ο] (*idem*)**
– *Εθνική* Εκκλησία, με αποκλειστικό εθνο-εκκλησιαστικό *Κέντρο* [Ο]
– ΜΜΕ (από 10ετία του '80· Περιοδικά, Ρ/Σ, Τ/Σ, Internet) [Ο]

Από την *διατοπική Εκκλησιακή πολυκεντρικότητα*, εξ αιτίας του Ανθρωπομορφισμού, σε διολίσθηση προς επάλληλες συνεδαφικές Εκκλησίες (*ενδοτοπική πολυκεντρική ποικιλομορφία*)

Περίληψη

Υπάρχει μία πλειάδα ιερών Κανόνων της Α΄ χιλιετίας (*Corpus Canonum*-883) με κανονικές αποτροπές των ***Υπερβατικών δικαιοδοσιών***. Είναι γεγονός ότι σύνολη η *Κανονική Παράδοση της Εκκλησίας* (1ος-9ος αι.) στο σύνολό της δεν επιτρέπει (σε επίπεδο *ακρίβειας*) και δεν ενθαρρύνει (σε επίπεδο *οικονομίας*) υπερόριες/εξω-εδαφικές/υπερβατικές δικαιοδοσίες. Κάθε Εκκλησία όποιας εκκλησιο-κανονικής μορφής (Τοπική ή κατά τόπον) εξαντλεί, καλείται να εξαντλεί την εκκλησιακή της δικαιοδοσία στο δικό της ευχαριστιακό έδαφος (***Εκκλησιακός Κοινοτισμός***). Η Β΄ χιλιετία έχει να επιδείξει συγκεκριμένα αντιεκκλησιο-κανονικά παραδείγματα υπερβατικών δικαιοδοσιών σε όλες τις εκφάνσεις του εκκλησιακού *κοινωνιοχώρου*. Ιστορικά, η αποκλίνουσα εμφάνιση υπερβατικών δικαιοδοσιών ξεκινά συστηματικά και ενσυνείδητα από τον 11ο αι., το 1004 στον μοναστικό χώρο στην Δύση, εξαπλώνεται μετά το έτος 1054 του ίδιου αιώνα στον διατοπικό εκκλησιακό χώρο και διαποτίζει στο σύνολο της Β΄ χιλιετίας την Ρωμαιο-Καθολική Εκκλησία, από τα σπλάχνα της οποίας ξεπήδησε το φαινόμενο (***Ριτουαλισμός***), τους Προτεσταντικούς εκκλησιακούς σχηματισμούς μετά την εμφάνιση της Διαμαρτύρησης πριν ακριβώς από 500 χρόνια και επέκεινα (***Κονφεσιοναλισμός***), και προσφάτως την Ορθόδοξη Εκκλησία από το Βουλγαρικό σχίσμα του 1870 και εξής (***Εθνοφυλετισμός***). Πρόκειται για ιστορικές καταστάσεις και εκκλησιαστικές καθηλώσεις, που συνδέονται με την κουλτούρα του κάθε λαού (***Κουλτουραλισμός***).

Η κουλτούρα, θρησκειακή και κοινωνική/πολιτισμική, κάθε λαού εκδηλώνεται με επικυριαρχικές τάσεις ανθρωποκεντρικής μορφής απέναντι στις έξωθεν *προσλήψεις*, ειδικά τις *θεοειδείς και εσχατολογικές της Εκκλησίας*, επιχειρώντας, τις περισσότερες φορές βίαια, να προσδώσει δικά της χρώματα και ιδιώματα, σε ό,τι προσλαμβάνει (πβ. το ενδεικτικό παράδειγμα του ίδιου *νερού* [ίδια και η *Εκκλησία*] που ποτίζει το κάθε υποστατικά διακριτό δένδρο της *ροδιάς*, της *λεμονιάς*, της *πορτοκαλιάς* [*Κράτη-Λαοί*] και στην απόδοση προκύπτουν οι *διαφορετικοί χυμοί* της ροδιάς, της λεμονιάς και της πορτοκαλιάς αντίστοιχα). Πρόκειται για μία υπαρξιακή συσπείρωση μετατροπής ιδιωμάτων με κριτήριο τα ιδιαίτερα ενοειδή χαρακτηριστικά (*φίλτρα*) της κάθε κουλτούρας. Ο ανθρωποκεντρικός *αφομοιωτισμός* και η *μετασχηματική* – και όχι μεταμορφωτική – τάση κάθε κουλτούρας θα μπορούσε να αποδοθεί με τον παράγωγο όρο «***Κουλτουραλισμός***». Και όταν αυτός εκδηλωθεί μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας, τότε ακριβώς αναδύεται ο *εκκλησιαστικός κουλτουραλισμός*, ο οποίος "μεταχειρίζεται" τον ***εκκλησιαστικό Ανθρωπομορφισμό*** ως κύριο όργανό του. Ο δε τρόπος με τον οποίο σχετίζονται, συνδέονται και διαρθρώνονται τα τέσσερα (4) ζητούμενα που συνθέτουν την παρούσα συμβολή σε στρατηγικές προσέγγισης διεθνών νομοκανονικών ζητημάτων, ήτοι ο *Εκκλησιαστικός Ανθρωπομορφισμός*, ο *Εκκλησιαστικός Κουλτουραλισμός*, ο *Εκκλησιακός Κοινοτισμός* και οι *Υπερβατικές Δικαιοδοσίες*, διαφαίνεται από την πορεία και την ανάπτυξη της παρούσας εισήγησης.

Ecclesiastical Anthropomorphism, the core of the *Ecclesiastical Culturalism* (*Ecclesial Communalism and Transcendent Jurisdictions*- A contribution to the approach strategies concerning Nomocanonical issues)

SUMMARY

A multitude of Holy Canons of the 1st Millennium (*Corpus Canonum*-883) dictate canonical deterrents regarding ***exceeding/transcendent jurisdictions***. In fact, the *Canonical Tradition of the Church* (1st-9th centuries) in total, neither allows (on the level of *acribia*) nor encourages (on the level of *economy*) extra-territorial/exceeding/transcendent jurisdictions. Each and every Church of any ecclésio-canonical form (either Local Church [Τοπική Εκκλησία] or Territorial Church [κατά τόπον Εκκλησία]) exhausts, it is required to exhaust, its Ecclesial jurisdiction on its own Eucharistic territory (***Ecclesial Communalism***). The 2nd Millennium has to display specific anti-ecclesio-canonical examples of exceeding jurisdictions, spread upon all the aspects of the ecclesial *communio-space*. Historically, the deviant emergence of exceeding jurisdictions systematically and consciously originates since the 11th century. More specifically, it appears in 1004 within the monastic milieu, while after the year 1054 of the same century it is expanded to the inter-spatial ecclesial area and pervades, throughout the entire 2nd Millennium, the Roman Catholic Church, from the entrails of which this phenomenon (***Ritualism***) jumped out, the Protestant ecclesial formations after the development of the Reformation just 500 years ago (***Confessionalism***), and lately the Orthodox Church since the Bulgarian Schism of 1870 onwards (***Ethnophyletism***). These are historical circumstances associated with the *culture* of every people (***Culturalism***).

Culture, both social/political and religious, manifests itself through its sovereign tendencies of anthropomorphic type towards external *recruitments*, especially against the *theoid and eschatological perceptions of the Church*, attempting, quite frequently in a forcible way, to impart its own colors and idioms to what it recruits (cf. the indicative example of the same *water* [as well as the *Church*] that irrigates each of the substantially distinct tree of *pomegranate, lemon, orange [States-People]* and yields the *different juices* of *pomegranate*, *lemon* and *orange* respectively). It is an existential coiling of the transformation of idioms, having as a criterion the specific and unique features (*filters*) of each culture. The anthropocentric *assimilation* and the *transformational* –and not *metamorphic*– tendency of each culture could be described by the derivative term "***Culturalism***". And when the latter is expressed within the Church, then the *Ecclesiastical Culturalism* arises, "treating" the ***Ecclesiastical Anthropomorphism*** as its main organ. The way in which these four (4) issues that compound the present contribution are linked, related and structured, in order to suggest strategies for the approximation of International Nomocanonical issues, namely the *Ecclesiastical Anthropomorphism*, the *Ecclesiastical Culturalism*, the *Ecclesial Communalism* and the *Transcendent Jurisdictions*, is illustrated by the course of this paper.

Η ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

- Βασιλική Σταδοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια
  του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Άγιε πρόεδρε,
σεβαστοί πατέρες,
αξιότιμε κύριε κοσμήτορα,
κύριοι καθηγητές και καθηγήτριες,
αγαπητοί φοιτητές και φοιτήτριες,

κατ' αρχήν θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου προς την Τιμητική, την Επιστημονική και την Οργανωτική Επιτροπή του Συνεδρίου για την πρωτοβουλία της πραγματοποίησής του. Επίσης, ευχαριστίες εκφράζω και για την τιμή της πρόσκλησης και τη δυνατότητα που μου δίνετε να μοιραστώ μαζί σας ορισμένα από τα πορίσματα του ερευνητικού μου έργου.

Το θέμα που μου ζητήθηκε να αναπτύξω είναι "Η συνάντηση διαφορετικών εκκλησιαστικών κοινοτήτων στην Ελλάδα". Πρόκειται για μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα πτυχή των διαχριστιανικών σχέσεων, καθώς η αναφορά στη συνύπαρξη διαφορετικών εκκλησιαστικών παραδόσεων ειδικά στον ελλαδικό χώρο αποτελεί μία πολύ καλή περίπτωση μελέτης και προβληματισμού για την οικουμενική κίνηση σε τοπικό - εθνικό επίπεδο. Το θέμα αυτό καθίσταται ακόμη πιο ενδιαφέρον εάν λάβουμε υπόψη την άγνοια, την αδιαφορία ή ακόμη και τη σύγχυση που επικρατεί γενικότερα για τα ζητήματα της οικουμενικής κίνησης στην Ελλάδα. Για τον λόγο αυτό, πιστεύουμε ότι η πραγμάτευσή του με βάση κυρίως το πηγαίο υλικό που εντοπίσαμε κατά την έρευνά μας θα βοηθήσει στην ανάπτυξη της προβληματικής και μιας υπεύθυνης κριτικής αξιολόγησης για τον διάλογο με τις εκκλησιαστικές και τις θρησκευτικές ετερότητες του καιρού μας.

Από πολύ παλιά, στην καθ' ημάς Ανατολή η Ορθόδοξη Εκκλησία λειτούργησε ως συνεκτικός παράγοντας και ρυθμιστής της ζωής των πληθυσμών που ανήκαν στο πλήρωμά της. Παράλληλα, όμως, στην πορεία του χρόνου εμφανίστηκαν στην Ανατολή κοινότητες πιστών της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και, στη συνέχεια, των Εκκλησιών και Ομολογιών της Μεταρρύθμισης. Σταδιακά, οι εκκλησιαστικές αυτές κοινότητες καταγράφηκαν ως θρησκευτικές -αλλά όχι εθνικές- οντότητες, και χαρακτηρίστηκαν και εξακολουθούν να χαρακτηρίζονται ως μειονότητες, λόγω του αριθμητικού μεγέθους τους έναντι της πλειονότητας, δηλαδή των πιστών της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι εκκλησιαστικές αυτές κοινότητες ενισχύθηκαν σταδιακά και σε διαφορετικά χρονικά διαστήματα από την έλευση διπλωματών, προσφύγων και μεταναστών.

Συνεπώς, διαπιστώνουμε ότι υπάρχουν πολλές στιγμές συνάντησης των διαφορετικών εκκλησιαστικών παραδόσεων στην Ελλάδα. Σε μια πρώτη φάση, η εμφάνιση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στην καθ' ημάς Ανατολή συνδέεται με τη Φραγκοκρατία και την

Ενετοκρατία. Η συνάντησή της με τις τοπικές Ορθόδοξες Εκκλησίες υπήρξε μάλλον συγκρουσιακή, αν ληφθεί υπόψη ότι τα μέλη της υπήρξαν αρχικά Ελληνες, προσήλυτοι από την Ορθόδοξη Εκκλησία. Άσχετα από τους λόγους της μεταστροφής τους, η προσχώρησή τους στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία θεωρήθηκε ως δόλια πράξη και ενόχλησε το Ορθόδοξο ποίμνιο, καθώς αυτό βίωσε την οδύνη της απομάκρυνσης κάποιων αδελφών του και τη διαίρεση στους κόλπους των ενοριών. Επιπλέον, η παρουσία τη Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας προκάλεσε ανησυχίες και καχυποψία, λόγω του βεβαρημένου παρελθόντος της Δυτικής Εκκλησίας και των διεκδικήσεών της επί της Ανατολικής. Ενας επιπλέον λόγος ήταν η επιδίωξη του Βατικανού να εδραιώσει την παρουσία του ιδρύοντας νέες επισκοπές στον ελλαδικό χώρο[1].

Με την ίδρυση του ελληνικού κράτους, η παρουσία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ενισχύθηκε με την ίδρυση σχολείων, ορφανοτροφείων και τυπογραφείων, έχοντας αρχικά τη σύμφωνη γνώμη της ελληνικής κυβέρνησης, προκαλώντας όμως ανησυχία στην Ορθόδοξη Εκκλησία και την ελληνική Πολιτεία. Σύντομα, θεωρήθηκε ότι επρόκειτο για έργα που απέβλεπαν και εξυπηρετούσαν προσηλυτιστικές επιδιώξεις της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και ακολούθησαν έντονες προστριβές της με την Ε.τ.Ε. Ετσι, το 1930 η ελληνική Πολιτεία απαγόρευσε δια νόμου τη φοίτηση Ελληνοπαίδων στα ξένα δημοτικά σχολεία[2]. Κατά τη μεταπολεμική περίοδο, το αρνητικό κλίμα στις σχέσεις των δύο Εκκλησιών εντάθηκε σημαντικά. Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο αποτυπώνεται από τον καθηγητή της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, τον Αμίλκα Αλιβιζάτο σε συζήτησή του με στέλεχος της οικουμενικής κίνησης κατά τη διάρκεια επίσκεψής του στην Ελλάδα, το περιεχόμενο της οποίας εντοπίσαμε κατά την έρευνά μας στα αρχεία του Π.Σ.Ε.:

> "… γύρω στο 1948 έφτασε στην Ελλάδα ένας Βέλγος με την όμορφη, καλοντυμένη και πρόσχαρη κόρη του. Οι δυο τους κινούνταν στους κύκλους της αθηναϊκής κοινωνίας και εκείνη παρουσιαζόταν πάντα ελκυστική. Ο καθηγητής είχε συναντήσει τη νέα κοπέλα σε δύο περιπτώσεις. Κατόπι, μια Βελγίδα γνωστή του τον πληροφόρησε ότι η κοπέλα ήταν μοναχή. Ο καθηγητής δεν μπορούσε να το πιστέψει μέχρι τη στιγμή που την είδε ο ίδιος ντυμένη ως μοναχή. Τότε αντιλήφθηκε ότι ήταν απεσταλμένη του Πάπα, με σκοπό να διερευνήσει την κατάσταση στους κοινωνικούς κύκλους των Αθηνών"[3].

Η διήγηση αυτή φαντάζει ίσως υπερβολική ή αφελής σήμερα. Ωστόσο είναι αποκαλυπτική του ψυχροπολεμικού κλίματος, της καχυποψίας και του φόβου που κυριαρχούσαν την εποχή εκείνη.

---

[1] Χρ. Παπαδόπουλος, *Η Εκκλησία της Ελλάδος*, σσ. 185-190 (189-190). Πολύτιμες πληροφορίες προκύπτουν και από το αρχειακό υλικό. Για περισσότερα βλ. Β. Σταθοκώστα, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα. Ζητήματα προσηλυτισμού και Θρησκευτικής Ελευθερίας*, εκδ. Εννοια, Αθήνα 2015.

[2] Βλ. σχετικά Χρ. Παπαδόπουλος, *Η Εκκλησία της Ελλάδος*, σσ. 185-190 (189-190).

[3] Βλ. σχετικό κείμενο από το Αρχείο του ΠΣΕ: *Report from the Director on his visit to Greece*, σ. 4, Orth. 25, 7/1 (Σχετικά με το πηγαίο αρχειακό υλικό του ΠΣΕ βλ. Β. Σταθοκώστα, *Σχέσεις της Εκκλησίας της Ελλάδος με το Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών (1948-1961)*, *Διδ. Διατρ.*, Θεσσαλονίκη 1999, δημοσιευμένη στην https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/24771 και της ιδίας, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα. Ζητήματα προσηλυτισμού και Θρησκευτικής Ελευθερίας*, εκδ. Εννοια, Αθήνα 2015.

Πιο περίπλοκο εμφανίζεται το ζήτημα της συνάντησης της Ορθόδοξης Εκκλησίας με την Ελληνική Ευαγγελική Εκκλησία. Οι απαρχές αυτής της εκκλησιαστικής κοινότητας ανάγονται στον 19ο αιώνα και τη δραστηριότητα Αμερικανικών και Ευρωπαϊκών ιεραποστολών στο νότιο τμήμα της Βαλκανικής. Ειδικότερα, στον κυρίως ελλαδικό χώρο οι απαρχές της Ευαγγελικής κίνησης ανάγονται στα 1828, όταν ένας Αμερικανός, ο Ιωνάς Κινγκ (1792-1869), έφτασε στον Πόρο, τόπο διαμονής του κυβερνήτη της ελεύθερης Ελλάδας, του Ιω. Καποδίστρια. Ο Κιγκ ήταν μισσιονάριος της «American Boards for Foreign Missions». Στον Πόρο ήρθε σε επαφή με το περιβάλλον του κυβερνήτη, ενημέρωσε για τα σχέδιά του και έγινε δεκτός[4]. Ετσι, ξεκίνησε το έργο του με την ίδρυση σχολείων για τα Ελληνόπουλα στην Τήνο, στον Πόρο, στην Αθήνα και κατόπιν στη Μάνη[5]. Παράλληλα, επιδόθηκε σε κηρύγματα και ανέπτυξε συγγραφική δραστηριότητα. Σύντομα, η δράση του θορύβησε την Ι. Σύνοδο της Ε.τ.Ε., η οποία καταδίκασε τα βιβλία του ως βλάσφημα με αποφάσεις της τον Αύγουστο και τον Οκτώβριο του 1845. Ο Ιωνάς Κινγκ διώχθηκε και ποινικά από τα πολιτικά δικαστήρια της χώρας (1846 και 1852) και αποφασίστηκε η απέλαση του (1852)[6]. Επανήλθε, όμως, μετά από παρεμβάσεις Αμερικανών διπλωματών. Ωστόσο, η Ι. Σύνοδος επέμενε στις εκτιμήσεις της και καταδίκασε (1863) και τα νέα του συγγράμματα με το σκεπτικό ότι στρέφονται κατά της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Εντούτοις, εκείνος συνέχισε τη δράση του έως τα τέλη της ζωής του[7]. Αξιοσημείωτο είναι ότι τη διδασκαλία του Ιωνά Κινγκ ασπάστηκε στη Μάνη ο Μιχαήλ Καλοποδάκης, ανιψιός του Πέτρου Μαυρομιχάλη (του Πετρόμπεη της Μάνης), ο οποίος στη συνέχεια ίδρυσε την Ελληνική Ευαγγελική Εκκλησία το 1870 στην Αθήνα, ενώ αργότερα ιδρύθηκαν και άλλες σε διάφορες πόλεις ανά την Ελλάδα[8].

Στο μεταξύ, μετά την απελευθέρωση της Ελλάδας και την εγκαθίδρυση της βασιλείας, η βασιλική αυλή αποτέλεσε πόλο έλξης ξένων διπλωματών, οι οποίοι ενίσχυσαν τις ήδη υπάρχουσες Προτεσταντικές κοινότητες[9]. Γύρω στα 1912 ιδρύθηκε μια άλλη Προτεσταντική Εκκλησία, η Ελεύθερη Ευαγγελική Εκκλησία, προερχόμενη από την παράδοση των Plymouth Brethren και, μολονότι σε άλλες χώρες τα μέλη της αρνούνταν τον χαρακτηρισμό «Εκκλησία», προτιμώντας τον όρο «congregation» (εκκλησίασμα), στην Ελλάδα αναγκάστηκαν να ονομαστούν έτσι κατά τη διάρκεια της δικτατορίας του Μεταξά[10].

---

[4] Th. Wieser, *Evangelical Congregations in Greece*, 23.5.1949 (με την ένδειξη Confidential), orth. 25, 7/4. Αναλυτικά για το κήρυγμα, την προσφορά βοήθειας και την ίδρυση σχολείων από τον Ιωνά Κιγκ, καθώς και τον τρόπο που έγινε δεκτός από τις πολιτειακές αρχές της Ελλάδας, βλ. Γ. Δ. Δράγας, *Ιωνάς Κιγκ (1792-1869), Αμερικανός ιεραπόστολος φιλέλλην, εκπαιδευτικός, θεολόγος*, Αθήνα 1972, σσ. 60 εξ..

[5] Γ. Δ. Δράγας, *Ιωνάς Κιγκ*, 1972, σσ. 69-70, 72, 79-80.

[6] Χρ. Παπαδόπουλος, Η Εκκλησία της Ελλάδος, σσ. 186-187. βλ. επίσης Γ. Δ. Δράγας, *Ιωνάς Κιγκ*, 1972, σσ. 86 εξ.

[7] Βλ. σχετικά Β. Σταδοκώστα, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα. Ζητήματα προσηλυτισμού και Θρησκευτικής Ελευθερίας*, εκδ. Εννοια, Αθήνα 2015, σ. 26-28, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

[8] Β. Σταδοκώστα, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 26-28, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

[9] Για τις σχέσεις των δύο κοινοτήτων στον ελλαδικό χώρο βλ. Milt. Konstantinou, *Die Orthodoxe Kirche Griecfienlands mid die Oekumene mit den evangelischen Kirchen*, στο «Die evungelische Diaspora», Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 66/1997, σσ. 54-60.

[10] Βλ. Β. Σταδοκώστα, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 26-28, όπου και τα στοιχεία από το αρχειακό υλικό.

Λίγο αργότερα, μετά τη μικρασιατική καταστροφή και την ανταλλαγή των πληθυσμών που ακολούθησε μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, πληθυσμιακές ομάδες που είχαν προσηλυτιστεί παλαιότερα στον Προτεσταντισμό, κυρίως από την περιοχή του Πόντου, μεταφέρθηκαν στον ελλαδικό χώρο και εγκαταστάθηκαν κυρίως στη Μακεδονία και την Αθήνα. Σύμφωνα με την εικόνα που διαμορφώνεται κατά τη μεταπολεμική περίοδο, Ευαγγελική κοινότητα υπήρχε στην Κατερίνη, που αριθμούσε 2.000 άτομα περίπου και μια δεύτερη στην Αθήνα που δεν ξεπερνούσε τα 100-150 άτομα, ενώ κάποιες μεμονωμένες οικογένειες βρίσκονταν διασκορπισμένες σε άλλες περιοχές της χώρας. Στα μέσα του 1951 υπήρχαν 25 Ευαγγελικές ενορίες, που υπολογίζεται ότι αριθμούσαν γύρω στα 5.000-6.000 μέλη. Αρχικά, στις σχέσεις μεταξύ των δύο Ευαγγελικών κοινοτήτων, της Ε.Ε.Ε. και της Ελεύθερης Ευαγγελικής Εκκλησίας, υπήρχε ένταση μέχρι το 1947, όταν εκπρόσωποι της «Society of Swiss Friends of the Armenians» μεσολάβησαν και επέτυχαν την ένωσή τους το 1948[11].

Εξαρχής, η εμφάνιση της Ε.Ε.Ε. προκάλεσε δυσφορία τόσο στην Ορθόδοξη Εκκλησία όσο και στην Ελληνική Πολιτεία, καθώς θεωρήθηκε ως το οδυνηρό αποτέλεσμα της «κατακτητικής εξόρμησης» Προτεσταντικών Εκκλησιών της Δύσης εναντίον της Ορθόδοξης Ανατολής[12]. Η ονομασία της κοινότητάς τους αποτέλεσε αφορμή για αντιδράσεις, καθώς θεωρήθηκε ότι ο χαρακτηρισμός της ως «Ελληνικής» Εκκλησίας συνιστούσε μορφή προσηλυτισμού και παράβαση του άρθρου 1 του Συντάγματος. Είναι ενδεικτικό ότι, όταν ολοκληρώθηκε η ανέγερση του ευαγγελικού ναού και αναρτήθηκε επιγραφή με την ονομασία «Ελληνική Ευαγγελική Εκκλησία», δυνάμεις της χωροφυλακής επενέβησαν (15.11.1895) κατεβάζοντάς την[13]. Οι Ευαγγελικοί ζήτησαν τη γνωμοδότηση διακεκριμένων νομικών της εποχής, οι οποίοι αποφάνθηκαν πως σύμφωνα με τους νόμους και το Σύνταγμα της χώρας, οι Ελληνες Ευαγγελικοί είχαν το δικαίωμα να τοποθετήσουν επιγραφή με το παραπάνω περιεχόμενο, οπότε η χωροφυλακή υποχρεώθηκε να την ξανατοποθετήσει. Μολονότι η κατηγορία δεν ευσταθούσε νομικά, το περιστατικό αυτό ενίσχυσε το αρνητικό κλίμα[14] και δυσκόλεψε ακόμη περισσότερο τη συνάντηση των δύο εκκλησιαστικών κοινοτήτων.

Σύντομα ακολούθησαν και άλλες αφορμές για έντονες αντιδράσεις απέναντι στις προσηλυτιστικές –ή ιεραποστολικές, σύμφωνα με τις αντιλήψεις των Ευαγγελικών– δραστηριότητες των δύο Ευαγγελικών Εκκλησιών. Οι αντιδράσεις προέρχονταν τόσο από την πλευρά της Ε.τ.Ε. όσο και της ελληνικής Πολιτείας, σε μια προσπάθεια να πάρουν μέτρα για τη διατήρηση της ενότητας του λαού και της θέσης που κατείχε η Ε.τ.Ε. στην κοινωνία, ως θεματοφύλακας της πολιτικής και κοινωνικής σταθερότητας, αλλά και της εθνικής ενότητας.

Ας σημειωθεί ότι στο διάστημα για το οποίο γίνεται λόγος η Ελλάδα αντιμετώπιζε το πρόβλημα του εθνικού διχασμού, εξαιτίας του ψυχροπολεμικού κλίματος, που κυριάρχησε παγκόσμια. Την κατάσταση πυροδότησε ακόμη περισσότερο ο εμφύλιος πόλεμος που ξέσπασε αμέσως μετά τη λήξη του Β Παγκόσμιου Πολέμου στον ελλαδικό χώρο. Ετσι, κύριο μέλημα του Ελληνικού κράτους ήταν η διατήρηση της ενότητας και ο αγώνας ενάντια σε δύο απειλές αυτής,

[11] Ό.π., όπου και τα στοιχεία από το αρχειακό υλικό.
[12] Πρβλ. Χρ. Κωνσταντινίδης, *Προσηλυτισμός*, σσ. 45-134 (50, 53).
[13] Βλ. αναλυτικα Β. Σταδοκώστα, ό.π.
[14] Βλ. αναλυτικα Β. Σταδοκώστα, ό.π.

την πολιτική ιδεολογία του κομμουνισμού και τη «θρησκευτική προπαγάνδα» των Ευαγγελικών, η οποία συχνά συγχέονταν στη συνείδηση πολλών εκκλησιαστικών, αλλά και κυβερνητικών παραγόντων με την «αντεθνική δράση». Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες είναι οι σχετικές περιγραφές και μελέτες ξένων στελεχών της οικουμενικής κίνησης στον ελλαδικό χώρο, σύμφωνα με τις οποίες, τόσο η Ε.τ.Ε. όσο και η ελληνική πολιτεία όχι μόνον κράτησαν αρνητική στάση απέναντι στον κομμουνισμό, αλλά η δεύτερη ανέθεσε στην Εκκλησία το έργο της διαπαιδαγώγησης του λαού προς μια αντικομμουνιστική, «πατριωτική» κατεύθυνση. Ανάλογα, εξάλλου, κινήθηκαν και οι θρησκευτικές οργανώσεις[15]. Εξάλλου, η ονομασία «ξένη προπαγάνδα» που αποδόθηκε στις δραστηριότητες, προσηλυτιστικές η μη, των άλλων χριστιανικών κοινοτήτων μαρτυρεί την πολιτική διάσταση που δόθηκε στο θέμα και, ουσιαστικά, χαρακτήριζε εκ των προτέρων την οποιαδήποτε δράση τους. Είναι αξιοσημείωτο ότι από ένα σημείο και μετά, γύρω στα μέσα του 1954, οι Ελληνες Ορθόδοξοι δεν έκαναν πλέον λόγο για προσηλυτισμό αλλά για προπαγάνδα των Ευαγγελικών. Η ένταση και η ποιότητα αυτού του αγώνα καθορίστηκε αναπόφευκτα και απο την εμπλοκή εθνικιστικών παραγόντων, όπως προκύπτει από τη σχετική έρευνα[16].

Όπως διαπιστώνεται, η συνάντηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας με τις άλλες εκκλησιαστικές παραδόσεις της Δύσης (δηλ. τους Ρωμαιοκαθολικούς και τους Προτεστάντες) συντελείται σε εποχές δύσκολες για τη χώρα και συνδέεται με ζητήματα εκκλησιαστικά και θεολογικά, εκκλησιολογικά και οικουμενικά, εθνικά και κυριαρχικά, νομικά και εθιμικού δικαίου. Αναφέρεται σε συλλογικότητες, θρησκευτικές ετερότητες, σε κοινωνικά φρονήματα, σε πολιτικές ιδεολογίες, σε ζητήματα παιδείας, ελευθερίας, ανθρωπίνων δικαιωμάτων και, αναπόφευκτα συνδέεται με το Σύνταγμα, την άσκηση της πολιτικής, τις σχέσεις Εκκλησίας - Πολιτείας, τη θρησκευτική εκπαίδευση και το μάθημα των Θρησκευτικών, τις διαχριστιανικές και διαθρησκειακές σχέσεις, τον ευαγγελισμό, την ιεραποστολή και τον προσηλυτισμό, την ελευθερία της συνείδησης, την ανεκτικότητα, αλλά και τον σεβασμό και την αποδοχή ως ανθρωπιστικών ή/και θρησκευτικών αξιών.

Εντέλει, η συνάντηση διαφορετικών εκκλησιαστικών παραδόσεων στην Ελλάδα σχετίζεται με συμπεριφορές, με επιλογές και αποφάσεις που αφορούν το συλλογικό γίγνεσθαι. Στην προκειμένη περίπτωση όλα τα προαναφερθέντα συνιστούν κομμάτι της ιστορίας της οικουμενικής κινήσεως γενικότερα και στην Ελλάδα ειδικότερα.

Επειδή το Συνέδριο είναι διεπιστημονικό, κρίνεται απαραίτητη η διευκρίνηση ορισμένων όρων, προς διευκόλυνση της κατανόησής τους και του μεταξύ μας διαλόγου. Η οικουμενική κίνηση σε αδρές γραμμές αναφέρεται στις σχέσεις και τον διάλογο που αναπτύσσουν εκείνες οι εκκλησιαστικές παραδόσεις που πιστεύουν στον Κύριο ημών Ιησού ως Χριστό και Σωτήρα και δέχονται την Αγία Τριάδα, ομολογούν το σύμβολο Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως και συμφωνούν ότι η Εκκλησία του Χριστού είναι Μία, όπως ένα είναι το σώμα του (σύμφωνα με την περιγραφή του αποστόλου Παύλου). Συνεπώς, η ύπαρξη πολλών "Εκκλησιών", αποτελεί

[15] Βλ. ενδεικτικά Rudolf Müller (Γερμανός, με ειδίκευση σε Ορθόδοξες υποθέσεις, μέλος της αντιπροσωπείας προς την Ελλάδα και τη Γιουγκοσλαβία, Ιούλιος 1951), orth. 25, ¼. Για περισσότερα βλ. Βλ. Β. Σταθοκώστα, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 30-32, όπου και τα στοιχεία από το αρχειακό υλικό.
[16] Για περισσότερα βλ. Βλ. Β. Σταθοκώστα, *Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 30-32, όπου και τα στοιχεία από το αρχειακό υλικό.

κατάσταση μη φυσιολογική και μη αποδεκτή. Ο σκοπός της Εκκλησίας είναι η ενότητα και όχι η διαίρεση, ούτε το σχίσμα ή η αποξένωση. Η Ορθόδοξη Εκκλησία υπήρξε πάντοτε θετική απέναντι στον διάλογο έχοντας συνείδηση του καθήκοντός της που απορρέει από την αυτοσυνειδησία της ότι είναι η Μία, Αγία, Καθολική και Αποστολική Εκκλησία. Το καθήκον αυτό αναφέρεται στην κατάθεση μαρτυρίας της πίστης των επτά Οικουμενικών Συνόδων και των οκτώ πρώτων αιώνων της Εκκλησίας και σκοπό έχει την επαναφορά των πεπλανημένων μελών της στους κόλπους της.

Στην οικουμενική κίνηση, δηλαδή στην προώθηση της συνεργασίας σε πρακτικά ζητήματα και τον διάλογο περί των θεολογικών ζητημάτων, η Ορθόδοξη Εκκλησία και ειδικότερα η Εκκλησία της Ελλάδος υπήρξε εκ των πρωταγωνιστών. Ανάλογη στάση τήρησε και κατά την ίδρυση του σύγχρονου θεσμικού οργάνου της οικουμενικής κινήσεως, του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών. Οι διεργασίες για την ίδρυση μίας“ Κοινωνίας των Εκκλησιών” κατά το πρότυπο της“ Κοινωνίας των Εθνών” (του μετέπειτα ΟΗΕ), σύμφωνα με την πρόταση του Οικουμενικού Πατριαρχείου, ξεκίνησαν κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα και κορυφώθηκαν το 1948, όταν κατέστη δυνατή η ιδρυτική Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ, το 1948, στο Άμστερνταμ. Το ΠΣΕ αποτελείται από εκκλησίες-μέλη από όλο τον κόσμο, που αποδέχονται τον Τριαδικό Θεό. Εκτός από την Εκκλησία της Ελλάδος, Εκκλησία-μέλος του ΠΣΕ, και μάλιστα ιδρυτικό, είναι και η Ελληνική Ευαγγελική Εκκλησία. Δεν αποτελεί μέλος του η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, ωστόσο είναι παρούσα σε αυτό, μέσω των μικτών επιτροπών, που διευκολύνουν τη συμμετοχή αντιπροσώπων της. Ετσι, η φωνή της ακούγεται και η συνεισφορά της είναι ιδιαίτερα σημαντική.

Το ΠΣΕ, όπως δηλώνει και η ονομασία του, αποτελεί σημείο αναφοράς και τόπο συνάντησης των Εκκλησιών-μελών του. Σε αυτόν ακριβώς τον τόπο συναντήθηκαν η Ε.τ.Ε. με την Ε.Ε.Ε. ως ιδρυτικά μέλη του, στο πλαίσιο των συνεδριάσεων και των Γενικών Συνελεύσεών του. Στενή συνεργασία υπήρξε και σε τοπικό επίπεδο, στη βάση συγκεκριμενών προγραμμάτων του Π.Σ.Ε., όπως εκείνο της Διεκκλησιαστικής Βοήθειας. Η εξέλιξη αυτή υπήρξε ιδιαίτερα κρίσιμη και προκλητική και για τις δύο εκκλησιαστικές κοινότητες που είναι μέλη του, δηλαδή, την Εκκλησία της Ελλάδος και την Ε.Ε.Ε. Η Ε.τ.Ε., η επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα, συναντούσε μία μειονοτική εκκλησία, την Ε.Ε.Ε. στο Π.Σ.Ε. ως ισότιμο μέλος και συνομιλητή. Ταυτόχρονα, εντός του Π.Σ.Ε., η Ε.Ε.Ε., μολονότι μειονότητα στην Ελλάδα, στο Π.Σ.Ε. ανήκε στην πλειοψηφία των Προτεσταντών Εκκλησιών-μελών του. Επιπλέον, η εξοικονόμηση πόρων από συγγενείς εκκλησιαστικές οργανώσεις κυρίως της Αμερικής, όπως η A.M.G. (American Mission to Greeks: Αμερικανική Ιεραποστολή στους Ελληνες), της οποίας και μόνο το όνομα αρκούσε για να ξεσηκώσει πλήθος αντιδράσεων από πλευράς Ορθοδόξων, ωθούσαν την Ε.Ε.Ε. σε δραστηριότητες και αξιώσεις που έως εκείνη τη στιγμή δεν είχε εκφράσει. Τα αιτήματά της, που με έντονη διεκδικητικότητα παρουσίασε κατά τη μεταπολεμική και μετεμφυλιακή περίοδο, καθώς και ορισμένες άλλες συγκρούσεις που προέκυψαν κυρίως με την Ελληνική πολιτεία, μπορούμε να κατηγοριοποιήσουμε ως εξής:

1) το αίτημα των Ευαγγελικών για οικοδόμηση εκκλησίας στο χωριό Ν. Μυλότοπος Γιαννιτσών,

2) η αξίωσή τους να διατηρήσουν στην κατοχή τους το «πάρκο», δηλαδή συγκεκριμένη έκταση που είχε παραχωρηθεί στους Ευαγγελικούς μικρασιάτες πρόσφυγες το 1923, έναντι της διεκδίκησής του από την Ελληνική πολιτεία για την κατασκευή σχολείου,

3) το αίτημά τους να δέχονται στο Ορφανοτροφείο τους στην Κατερίνη παιδιά βαπτισμένα στην Ορθόδοξη Εκκλησία, πράγμα που προκάλεσε την αντίδραση της Ε.τ.Ε. και την ενεργοποίηση από πλευράς Ελληνικής Πολιτείας του νόμου περί προσηλυτισμού,

4) το αίτημά τους για ίδρυση δικών τους ημερησίων δημοτικών σχολείων,

5) η άρνησή τους να ανταποκριθούν σε διαταγή του Υπ.Ε.Π.Θ., η οποία απαιτούσε από τους Ευαγγελικούς να υποβάλλουν καταλόγους με τα ονόματα και τις διευθύνσεις των πιστών, τον αριθμό των εκκλησιών, τις εκδοτικές τους δραστηριότητες κ.τ.λ.,

6) η παρεξήγηση που προέκυψε με αφορμή την ανοικοδόμηση της Α΄ Ευαγγελικής Εκκλησίας Αθηνών,

7) το ζήτημα της απέλασης του Κυπρίου, και γι' αυτό βρετανού υπηκόου, ποιμένα των Ευαγγελικών της Κατερίνης, του Άργου Ζωδιάτη.

Τα ζητήματα αυτά αποτέλεσαν αφορμές για σύγκρουση ανάμεσα στην Ε.τ.Ε. και την Ε.Ε.Ε. Αμφότερες στράφηκαν προς το Π.Σ.Ε. διεκδικώντας η καθεμιά την αναγνώριση των δικαίων της και την καταδίκη της άλλης. Το Π.Σ.Ε. με μεθοδευμένες και αθόρυβες κινήσεις προσπαθούσε να βοηθήσει. Όχι σπάνια το Συμβούλιο δέχτηκε άμεσες ή έμμεσες απειλές για αποχώρηση ή απόσυρσή τους, μάλλον ως μέσο πίεσης, όπως προκύπτει από τη σχετική έρευνα, που απέβλεπε στη στήριξη των δικαίων της κάθε πλευράς.

Σεβόμενη τα χρονικά όρια που έχω στη διάθεσή μου, θα σταματήσω στο σημείο αυτό και θα παραπέμψω κάθε ενδιαφερόμενο για περισσότερα στη μελέτη μου "Οι Οικουμενικές Σχέσεις στην Ελλάδα: Θέματα προσηλυτισμού και Θρησκευτικής Ελευθερίας", το οποίο διδάσκεται στο προαιρετικό μάθημα" Διαχριστιανικές Σχέσεις στην Ελλάδα", στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α..

Συνοψίζοντας, η συνάντηση των εκκλησιαστικών κοινοτήτων στην Ελλάδα χαρακτηρίζεται από στιγμές μεγάλων εντάσεων. Τα αίτια θα μπορούσαν, ασφαλώς, να αναζητηθούν στις άσχημες μνήμες από την επεκτατική δράση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στην Ανατολή από τη μία πλευρά και στη δυσαρέσκεια που προκλήθηκε εξαιτίας της δράσης των μισσιοναρίων από τις αρχές ακόμη του 19ου αιώνα από την άλλη. Ειδικότερα, όμως, για το διάστημα μετά τον Β΄ ΠΠ έως και το 1962 τα αίτια αυτά μπορούν να συνοψιστούν στα εξής: α) ταύτιση της εθνικής και θρησκευτικής ταυτότητας στη σκέψη των Ελλήνων, γεγονός που προσέδωσε αναπόφευκτα και πολιτικές διαστάσεις στο ζήτημα των διεκκλησιαστικών σχέσεων, β) σύγχυση των εννοιών «προσηλυτισμός» - «ευαγγελισμός», γ) σύνδεση της Ε.Ε.Ε. με θρησκευτικές οργανώσεις της Αμερικής, οι οποίες είχαν σαφώς προσηλυτιστικές βλέψεις και, παράλληλα, την ικανότητα να την καταστήσουν εκπρόσωπο της ξένης επιρροής στον ελλαδικό χώρο. Τέλος, η αδυναμία της Ε.Ε.Ε. να αξιολογήσει σωστά τη βοήθεια, που λάμβανε από τις οργανώσεις αυτές, και να σταθεί κριτικά απέναντί τους.

Από την άλλη μεριά, μερίδιο ευθύνης για τον τρόπο της συνάντησης των εκκλησιαστικών κοινοτήτων και τη διαμόρφωση των σχέσεών τους αναλογεί και σε θεσμικούς παράγοντες, εκκλησιαστικούς και πολιτειακούς. Σε ορισμένες περιπτώσεις είναι ενδεικτική η αγανάκτηση του καθηγητή Αλιβιζάτου ο οποίος έγραφε ότι: «ἡ ἐκ μέρους τῶν κυρίως ἁρμοδίων πρέπουσα ἀντίκρυσις τοῦ προβλήματος εἶναι μέχρι τοῦδε τουλάχιστον κωμική». Ειδική αναφορά κάνει ο καθηγητής στις «ἀσυνείδητες φωνασκίες» από την πλευρά «ἀγραμμάτων καὶ ἀνευθύνων καὶ ἀμαθῶν», που δεν προσφέρουν τίποτε, αντίθετα «ἐπιδιώκουν ἁπλῶς νὰ δώσουν ὑφισταμένην ὀντότητα εἰς τοὺς φωνασκοῦντας δῆθεν ἀμύντορας τῆς Εκκλησίας μας, οὐδεμίαν ὡς συνήθως ἐπιδεικνύοντας θετικὴν ἐργασίαν καὶ προσπαθοῦντας νὰ δημιουργήσουν περὶ ἑαυτοὺς θόρυβον δι’ ἀνομολογήτους σκοπούς».

Στα χρόνια που μεσολάβησαν έως σήμερα, με μεγάλες προσπάθειες από όλες τις πλευρές για την υπέρβαση εμποδίων και στερεοτύπων, οι σχέσεις μεταξύ των διαφορετικών εκκλησιαστικών παραδόσεων στην Ελλάδα έχουν περάσει από τη σύγκρουση στη συνεργασία. Θετικά λειτούργησαν πρόσωπα με ανοιχτό και συνεργατικό πνεύμα, αλλά και θεσμοί όπως η Ελληνική Βιβλική Εταιρία, η οποία λειτουργεί υπό την προεδρία Ορθοδόξου μητροπολίτη καθ’ υπόδειξη της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος. Στους κόλπους της οι τρεις εκκλησιαστικές παραδόσεις, Ορθόδοξοι, Ρωμαιοκαθολικοί και Προτεστάντες, συναντώνται και εργάζονται σήμερα ομαλά και γόνιμα. Απόδειξη αποτελεί το σπουδαίο μεταφραστικό έργο της Ελληνικής Βιβλικής Εταιρίας και η διοργάνωση συνεδρίων και εκδηλώσεων, συχνά σε συνεργασία με το Τμήμα Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., με οικουμενικό χαρακτήρα.



ΣΥΝΕΔΡΙΕΣ Γ΄ & Δ΄ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΛΛΗΣ – ΜΙΧΑΗΛ ΠΟΤΛΗΣ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΛΛΗΣ»

Προεδρία: Βασίλειος Τζέμος, Δρ. Νομικής,
Πρόεδρος της Ένωσης Ελλήνων Δημοσιολόγων.

- Γεώργιος Ι. Ανδρουτσόπουλος, Λέκτορας Εκκλησιαστικού Δικαίου της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., *Η συσσωμάτωση της επικρατούσας Ορθόδοξης Εκκλησίας: θεοΐδρυτος οργανισμός ή νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου;*

- Στέφανος Ζαφ. Βαζάκας, LLM, Δικηγόρος παρ' Αρείω Πάγω, Νομικός Σύμβουλος της Γενικής Γραμματείας Θρησκευμάτων του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων της Ελλάδος, *Ο ν. 4301/2014: Τρία χρόνια μετά.*

- Γεώργιος Δίελλας, Δρ. Διοικητικής Επιστήμης Παντείου Πανεπιστημίου, Διδάσκων στην Εθνική Σχολή Δημόσιας Διοίκησης, *Το κύρος του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας στην ελληνική έννομη τάξη.*

ΣΥΝΕΔΡΙΑ: «ΜΙΧΑΗΛ ΠΟΤΛΗΣ»

Προεδρία: Γεώργιος Ι. Ανδρουτσόπουλος,
Λέκτορας Εκκλησιαστικού Δικαίου Νομικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

- Αλέξανδρος Πανούσης, Δρ. Εκκλησιαστικού Δικαίου, Δικηγόρος, *Κανονιστικές πτυχές εκκλησιαστικής αυτοδιοίκησης.*

Η ΣΥΣΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΚΡΑΤΟΥΣΑΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΝΝΟΜΗ ΤΑΞΗ: ΘΕΟΪΔΡΥΤΟΣ ΟΡΓΑΝΙΣΜΟΣ Η ΝΟΜΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΔΗΜΟΣΙΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ;

- Γεώργιος Ι. Ανδρουτσόπουλος, Λέκτορας Εκκλησιαστικού Δικαίου της Νομικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

Ι. Εισαγωγή

Θα ήθελα, καταρχάς, να εκφράσω τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες στην Οργανωτική Επιτροπή του Συνεδρίου τόσο για την *τιμή της προσκλήσεως* όσο και για την *ευκαιρία της σημερινής συναντήσεως*. Μιας συναντήσεως που αποτελεί ένα θαρραλέο, νομίζω, βήμα προς την κατεύθυνση να πραγματωθεί η *«αλληλοπεριχώρηση»*, για να δανεισθώ έναν θεολογικό όρο[1], της θεολογικής και της νομικής επιστήμης, με άλλα λόγια η αλληλοενοίκηση και αλληλοσυσχέτιση της *Θεολογικής με τη Νομική Σχολή*.

Η αναγκαία, μάλιστα, αυτή συνύπαρξη αποτυπώνεται εύγλωττα και στην ονοματοδοσία της συγκεκριμένης συνεδρίας, η οποία φέρει, *τύχη αγαθή*, το όνομα του ακαδημαϊκού *Κωνσταντίνου Ράλλη*, ο οποίος υπήρξε τόσο *νομικός* όσο και *κανονολόγος*. Ειδικότερα, ο Κ. Ράλλης εξελέγη το 1891 υφηγητής του ρωμαϊκού δικαίου στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, ενώ το 1910 διορίσθηκε τακτικός καθηγητής του *κανονικού δικαίου* στη Θεολογική Σχολή και μετά από μία εξαετία, το 1916, καθηγητής του *εκκλησιαστικού δικαίου* στη Νομική Σχολή των Αθηνών[2]. Σε αυτόν, εξάλλου, αποδίδεται η πατρότητα του όρου *«νόμω κρατούσα πολιτεία»*[3], ο οποίος διαζωγραφίζει, κατά μία και μάλλον κρατούσα άποψη, το ισχύον σύστημα σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας στη χώρα μας[4].

Αυτή τη διεπιστημονικότητα (*interdisciplinarity*) εκφράζει και ο διλημματικός τίτλος της εισήγησής μου· είναι η Ορθόδοξη Εκκλησία στην Ελλάδα *«θείον καθίδρυμα»* ή νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου; Τι σημαίνει το ένα και τι υποδηλώνει το άλλο; Είναι το πρώτο γνώρισμα κυρίαρχο ή έχει υποχωρήσει, έστω ανεπίγνωστα, προς όφελος του δεύτερου; Η εισήγησή μου, με την αναγκαία συντομία και την εξ

---

*Διατηρείται το κείμενο της προφορικής εισηγήσεως. Προστέθηκαν μόνο οι όλως αναγκαίες υποσημειώσεις. Προδημοσίευση στα Νομοκανονικά 1/2018, σ. 33-49.

[1] Βλ. προσφάτως Β. Α. Τσιγκου, *Περιχώρησις. Θεολογικό περιεχόμενο του όρου και οι εφαρμογές του κατά τη Δογματική της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Ostracon Publishing, 2015.

[2] Βλ. Δ. Σ. Μπαλανου, *Εκατονταετηρίς 1837-1937*, Α΄. Ιστορία της Θεολογικής Σχολής, Αθήναι, 1937, σ. 13.

[3] Ι. Μ. Κονιδαρης, *Εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου*, γ΄ έκδ. (με τη συνεργασία Β. Κ. Μαρκου), Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2016, σ. 64.

[4] Πρβλ. όλως προσφάτως, και Αχ. Π. Δελλοπουλου, *«Από τη Religio Licita στη Νόμω Κρατούσα πολιτεία: Οδοιπορικό στις σχέσεις εκκλησίας – πολιτείας»*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 22-23-24 (2014-2016) 633-649, ιδίως 645 επ.

αυτής άφευκτη ελλειπτικότητα, αποτελεί μία απόπειρα, πρόσφορη ελπίζω, απάντησης στα ερωτήματα αυτά.

ΙΙ. Ιστορικό περίγραμμα

1. Βρισκόμαστε στα 1899. Ο *Αθανάσιος Ευταξίας*, Υπουργός των Εκκλησιαστικών στην κυβέρνηση *Γεωργίου Θεοτόκη*, δίνει το παρών στην έναρξη των εργασιών της Ι. Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος. Στην αντιφώνησή του προς τον Μητροπολίτη Αθηνών *Προκόπιο* [Οικονομίδη][5], εκθέτει τις προσωπικές του σκέψεις, που αποτελούν συγχρόνως και κυβερνητικούς σχεδιασμούς, για τα εκκλησιαστικά πράγματα και τον τρόπο βελτίωσής τους. Στο πλαίσιο αυτό, υποστηρίζει ότι οι ενορίες πρέπει, διά νόμου, να καταστούν νομικά πρόσωπα, *«έχοντα ιδίαν περιουσίαν με ιδίας προσόδους και δαπάνας»*, αφού προηγουμένως περιοριστούν στον απολύτως αναγκαίο αριθμό. Εναν περίπου χρόνο αργότερα, πάντως, η τήρηση των υπεσχημένων δεν είχε εκπληρωθεί…

Οι σχεδιασμοί αυτοί υλοποιήθηκαν τελικώς μία δεκαετία αργότερα, το έτος 1910, από τη βραχύβια κυβέρνηση *Κυριάκου Μαυρομιχάλη*, στην οποία ο *Αθ. Ευταξίας* κατείχε το χαρτοφυλάκιο των οικονομικών. Έτσι, με τον Ν. 3596, κάθε ενοριακός ναός *«αποτελεί αυτοτελές νομικόν πρόσωπον»*, αποκτά δηλαδή, για πρώτη φορά[6], νομική προσωπικότητα, η οποία, μάλιστα, το έτος 1923[7], εξειδικεύτηκε ως *δημοσίου δικαίου*[8].

2. Η Εκκλησία, κατά τον ευαγγελιστή Ιωάννη[9], *«ουκ έστιν εκ του κόσμου τούτου»*, η δε ιερωσύνη, ως λειτούργημα, τελείται μεν στη γη, έχει όμως *«τάξιν … επουρανίων … ταγμάτων»*[10]. Αποτελεί, επομένως, ενιαίο θεανδρώπινο οργανισμό, κεφαλή του οποίου είναι ο ιδρυτής της, ο Χριστός, της Βασιλείας του οποίου *«ουκ έσται τέλος»*[11]. Η Εκκλησία είναι σώμα Χριστού και ως εκ τούτου το έργο της ταυτίζεται με το έργο της κεφαλής της, δηλαδή με το απολυτρωτικό έργο του

---

[5] Βλ. περιληπτική παράθεση του λόγου του σε: Ιερό Σύνδεσμο, αριθ. φύλ. 25-27, 15-31 Σεπτεμβρίου 1899, σ. 197-201.

[6] Άρθρο 1 § 1 Ν. 3596/1910. Κατά τη διατύπωση του Ιερού Συνδέσμου, αριθ. φύλ. 157, 15 Νοεμβρίου 1911, σ. 8-9, η ενορία είναι πλέον *«ενοριακόν σεμνόν σωματείον, μέλη μεν έχον τους αρχηγούς των οικογενειών, προεδρείον δε τους επιτρόπους αυτής»*.

[7] Άρθρο 2 Ν.Δ. της 17/28 Δεκεμβρίου 1923 *«Περί ενοριακών Ναών και εφημερίων»* (Ε.τ.Κ. Α΄ 382/28.12.1923).

[8] Βλ. ήδη διεξοδικώς Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Όψεις ενοριακής διοικητικής οργανώσεως στην Εκκλησία των Πατρών κατά τον 19ο και τον 20ο αιώνα (1830-1930) (με βάση ανέκδοτες αρχειακές πηγές)*, Πάτρα: εκδ. «Πελοπόννησος», 2017, §§ 7, 8 (σ. 82 επ.).

[9] Ιωάννη 18.36.

[10] Βλ. Δ. Η. ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΗ, *Ο βιοπορισμός του κλήρου κατά τις επιταγές της Καινής Διαθήκης*, [Κόσμος - Επιστημονικό Περιοδικό του Τμήματος Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του ΑΠΘ – Μονογραφίες 2], Θεσσαλονίκη, 2016, σ. 19.

[11] Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Η διαπάλη νομιμότητας και κανονικότητας και η θεμελίωση της εναρμονίσεώς τους*, Αθήνα-Κομοτηνή: Α. Ν. Σάκκουλας, 1994, σ. 69.

Ενανθρωπήσαντος Θεού[12]. Την πληρότητα των δωρεών του Χριστού η Εκκλησία τη βιώνει στη σύναξη των πιστών της, η οποία πραγματώνεται στο Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας[13], στο οποίο επιτυγχάνεται η ενότητα της Εκκλησίας[14]. Με τον τρόπο αυτό η ευχαριστιακή κοινότητα κατέστη η πηγή του δικαίου της Εκκλησίας[15].

Είναι γεγονός ότι η έννοια της νομικής προσωπικότητας αποτέλεσε δημιούργημα της νεώτερης γερμανικής νομικής επιστήμης του 19ου αιώνα. Η σταδιακή παρεισαγωγή της έννοιας αυτής, με πολιτειακή πάντως πρωτοβουλία, και στον εκκλησιαστικό οργανισμό, για την ακρίβεια στις οργανωτικές υποδιαιρέσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας, με πρώτο τον ενοριακό ναό αποτελεί, όπως φαίνεται, οιονεί αυτόματη προσαρμογή του στη νομική εξέλιξη της εποχής εκείνης[16].

Η νομική προσωπικότητα, όμως, είναι δημιούργημα του κοσμικού δικαίου για την αντιμετώπιση μιας κοινωνικής πραγματικότητας. Είναι μια ανθρώπινη επινόηση για τον κτιστό κόσμο, που *«είναι πεπερασμένος κατά τον χρόνο και περιωρισμένος κατά τον τόπο»*. Η Εκκλησία, αντιθέτως, είναι «εσχατολογική κοινωνία πιστών». Δεν είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα, αλλά προέρχεται εκ των άνω, *«ουκ απ′ ανθρώπων, ουδέ δι′ ανθρώπου, αλλά δια Ιησού Χριστού και Θεού Πατρός»*[17]. Η Εκκλησία ως ευχαριστιακή κοινότητα και ως έχουσα ξεχωριστή υπόσταση *«πράγματι»* και όχι *«πλάσματι»*, είναι εκτός κάθε λογικής να χαρακτηρισθεί ως νομικό πρόσωπο. Αποδέχθηκε τον χαρακτηρισμό για λόγους πρακτικούς και για τη ρύθμιση των σχέσεών της με την Πολιτεία, και μόνο κατά τις νομικές της σχέσεις[18]. Κατά την εύστοχη, μάλιστα, διατύπωση του *Αν. Μαρίνου*, Συμβούλου τότε της Επικρατείας (1987) και μετέπειτα Νομικού Συμβούλου της Εκκλησίας της Ελλάδος[19], *«η Εκκλησία έπαυσε να είναι τρόπος ζωής και έγινε νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου»*.

Άλλωστε, δεν υπάρχει αμφιβολία, όπως έχει προσφυώς επισημανθεί από τον Καθηγητή Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ[20], ότι *«η Εκκλησία δεν είχε ανάγκη να αναμένει, επί δεκαεννέα σχεδόν αιώνες, τη διάπλαση της έννοιας του νομικού προσώπου για να*

---

[12] ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΗΣ, *Ο βιοπορισμός του κλήρου κ.λπ.*, όπ. π., σ. 20.
[13] *Αυτόθι.*
[14] Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 70.
[15] *Όπ. π.*, σ. 71.
[16] Βλ. ad litteram Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 72.
[17] Προς Γαλάτας Α΄.1.
[18] Ετσι ΑΝΘΙΜΟΣ [ΡΟΥΣΣΑΣ], Μητροπολίτης Αλεξανδρουπόλεως [νυν Θεσσαλονίκης], *Εισήγηση* κατά την 3η συνεδρίαση της 9 Ιανουαρίου 1988 της Ειδικής Επιτροπής Σταμάτη (1988) για τη μελέτη θεμάτων σχέσεως Πολιτείας – Εκκλησίας, σ. 16-23 [εδώ σ. 22] των δακτυλογραφημένων αδημοσίευτων πρακτικών. Ευχαριστώ θερμώς και από τη θέση αυτή τον κ. *Μιχ. Σταθόπουλο*, Ακαδημαϊκό και Επίτιμο Καθηγητή της Νομικής Αθηνών, μέλος της Επιτροπής, για την ευγενική παραχώρηση των αδημοσίευτων πρακτικών των συνεδριάσεων της Επιτροπής.
[19] ΑΝ. ΜΑΡΙΝΟΣ, *«Νομιμότης και κανονικότης. Έννομος τάξις της Πολιτείας και έννομος τάξις της Εκκλησίας»*: ΣΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Εκκλησία και Δίκαιον (Θεωρία και νομολογία), Αθήνα: εκδ. Αποστολική Διακονία, 2000, σ. 216 επ., εδώ σ. 227· πρβλ. Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 72 (σημ. 26 in fine).
[20] Ετσι Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 72-73.

διοικηθεί ή να διαχειριστεί την περιουσία της». Την ευθύνη σε αμφότερες τις περιπτώσεις είχε ο Επίσκοπος, όπως επιτάσσει ο αποστολικός κανόνας[21]: *«Πάντων των εκκλησιαστικών πραγμάτων ο επίσκοπος εχέτω την φροντίδα και διοικείτω αυτά, ως θεού οικονόμος…»*[22], αποτελώντας συγχρόνως «την πηγή όλων των μυστηρίων»[23].

ΙΙΙ. Νομοθετικό πλαίσιο

1. Μετά από τον ενοριακό Ναό αποκτούν νομική προσωπικότητα, ήδη στον Καταστατικό Νόμο του 1931[24], η Αρχιεπισκοπή Αθηνών και οι Μητροπόλεις της Εκκλησίας της Ελλάδος. Η τελευταία, μάλιστα, αποτελεί *αυτή η ίδια* νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου για *πρώτη* φορά, από το 1969, με τον Καταστατικό Χάρτη της δικτατορίας της 21ης Απριλίου 1967[25]. Η σπουδαιότητα του γεγονότος αποτυπώνεται σε σχετική συνοδική εγκύκλιο, η οποία δημοσιοποιείται στις 17 Φεβρουαρίου 1969[26], την ημέρα, δηλαδή, κατά την οποία δημοσιεύεται στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως ο νέος Καταστατικός Χάρτης[27]. Αναφέρει με τόνο πανηγυρικό η Σύνοδος: *«Η Εκκλησία της Ελλάδος και πάντα τα Νομικά Πρόσωπα είναι μεν Ν.Π.Δ.Δ. αλλ' απολαύουσιν των προνομίων του Κράτους. Τούτο έχει ως συνέπειαν ότι ενώ ως Ν.Π.Δ.Δ. διατηρούμεν τα δια πάντα τα Ν.Π.Δ.Δ. ισχύοντα ωφελήματα ταυτοχρόνως απαλλασσόμεθα των δι' αυτά ισχυουσών δεσμεύσεων, ιδίως δε των αφορωσών εις την διαχείρισιν της περιουσίας και των πόρων των εκκλησιαστικών Ν.Π.Δ.Δ.»* [28]. Δύσκολα, πάντως, μπορεί κανείς να συμμεριστεί τον ενθουσιασμό της διοικούσας Εκκλησίας, και τούτο διότι η νομική προσωπικότητα της συγκεκριμένης μορφής αποδίδεται στην Εκκλησία *«περί των πράξεων, αίτινες ανάγονται αμέσως εις τους πνευματικούς και θρησκευτικούς σκοπούς των»*, γεγονός «εκκλησιολογικώς απαράδεκτο»[29].

Σε κάθε περίπτωση θα ήταν σφάλμα η περιένδυση της νομικής προσωπικότητας και στην εκκλησία της Ελλάδος στο σύνολό της να χρεωθεί στη

[21] Πρόκειται για τον λη΄ αποστολικό κανόνα: PÈRICLIÉS-PIERRE JOANNOU, *Discipline générale antique* (= Pontificia Commisssione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti, fasc. IX), τ. I/2: Les canons des Synodes Particuliers, Crottaferrata (Roma): Tipografia Italo-orientale «S. Nilo», 1962, σ. 26-27.

[22] Για μία διεξοδική προσέγγιση βλ. ad hoc Δ. Η. ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΗ, *«Ο Επίσκοπος ως διαχειριστής της εκκλησιαστικής περιουσίας κατά τους Ιερούς Κανόνες και την καταστατική νομοθεσία της Εκκλησίας της Ελλάδος»*, Νομοκανονικά 2/2015, σ. 47-62.

[23] Βλ. σχετικώς ΚΟΣΜΑ ΜΠΟΣΚΟΒΙΤΣ, *«Χάρισμα και θεσμός: τα όρια της θεσμολογικής προσέγγισης»*, Θεολογία 88 (3) 2017, σ. 171-184, εδώ σ. 176.

[24] Άρθρο 13 Ν. 5187/1931 *«Καταστατικός Νόμος της αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος»*.

[25] Άρθρο 1 § 4 Ν. Δ. 126/1969.

[26] Πρόκειται για τη με αριθ. 939/17.02.1969 Εγκύκλιο.

[27] *«Περί Καταστατικού Χάρτου της Εκκλησίας της Ελλάδος»* (Ε.τ.Κ. Α΄ 27/17.2.1969).

[28] Βλ. σχετικώς Χ. Μ. ΑΝΔΡΕΟΠΟΥΛΟΥ, *Η Εκκλησία κατά τη δικτατορία 1967-1974. Ιστορική και νομοκανονική προσέγγιση*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Επίκεντρο, 2017, σ. 203, ο οποίος, προσθέτως, παραθέτει σχετικώς την άποψη του «Προέδρου της Κυβερνήσεως» Γ. Παπαδόπουλου ότι πλέον η Εκκλησία προσλαμβάνει τη μορφή *«ιδιοτύπου νομικού προσώπου δημοσίου δικαίου»*.

[29] ΑΝΘΙΜΟΣ, *όπ. π.* (υποσημ. 18), σ. 22.

νομοθετική πρωτοβουλία της δικτατορίας και στην τότε ανώμαλη εκκλησιαστική διοίκηση[30]. Και τούτο, διότι η δικτατορία απλώς αναπαρήγαγε ανάλογη ρύθμιση που περιλάμβαναν τα σχέδια Καταστατικών Χαρτών της κληρικολαϊκής Επιτροπής του 1962 και της Διαρκούς Ι. Συνόδου του 1964[31], κείμενα δηλαδή της δημοκρατικής περιόδου[32].

Ενδιαφέρουσα απόκλιση στο θέμα της νομικής προσωπικότητας παρουσιάζει ο ισχύων Καταστατικός Χάρτης της Εκκλησίας της Ελλάδος, ο οποίος, ορθώς, *προσδιορίζει* και *περιορίζει* τη νομική προσωπικότητα δημοσίου δικαίου της Εκκλησίας και των οργανωτικών της υποδιαιρέσεων *μόνον* στις νομικές τους σχέσεις, αφού, κατά τα λοιπά, αναγνωρίζεται στην Εκκλησία και από τον νομοθέτη (!)[33] η ιδιότητα του *«θείου καθιδρύματος»*[34], συνεπώς και ο *διφυής* χαρακτήρας της[35].

Μάλιστα, ήδη από το τέλος του 2014[36] *«ίδιον Νομικό Πρόσωπο Δημοσίου Δικαίου»* αποτελούν τόσο η Ορθόδοξη Εκκλησία της Κρήτης, η οποία εξαρτάται

---

[30] Βλ. verbatim τη διαπίστωση αυτή σε Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 74.

[31] Βλ. άρθρο 62 § 1 Σχεδίου Κ.Χ. της Κληρικολαϊκής Επιτροπής του Ν.Δ. 4243/1962 (Ε.τ.Κ. Α΄ 144/11.9.1962), το οποίο αναφέρει «*Η Εκκλησία της Ελλάδος*, η Ι. Αρχιεπισκοπή Αθηνών και εκάστη των Ι. Μητροπόλεων αποτελούσι Νομικά Πρόσωπα Δημοσίου Δικαίου», καθώς και το ταυτόσημο άρθρο 75 § 1 Σχεδίου της Δ.Ι.Σ. του 1964. Πρβλ. και άρθρο 75 § 6 του τελευταίου ως άνω Σχεδίου, το οποίο ορίζει ότι «*Η εκπλήρωσις της αποστολής των ως άνω νομικών προσώπων αποτελεί δημοσίαν ωφέλειαν*». Βλ. τα κείμενα των Σχεδίων σε Μητροπολίτη Κίτρους ΒΑΡΝΑΒΑ [ΤΖΩΡΤΖΑΤΟΥ], *Η Καταστατική Νομοθεσία της Εκκλησίας της Ελλάδος από της συστάσεως του Ελληνικού Βασιλείου*, Εν Αθήναις, 1967, σ. 531 και 576. Πρβλ. Μητροπολίτη Σύρου ΔΩΡΟΘΕΟΥ, *Αμφιετηρίς Τεσσαρακονταετίας Καταστατικού Χάρτου της Εκκλησίας της Ελλάδος (Ν. 590/1977)*, Αθήνα, 2018, σ. 18, ο οποίος παρατηρεί ότι η «μάλλον έντονη διαφωνία μεταξύ της Ι. Συνόδου και του τότε Υφυπουργού Παιδείας Λουκή Ακρίτα επί της δεσμευτικότητας των διορθώσεων της Ι. Συνόδου, αλλά και η περίοδος κυβερνητικής αρρυθμίας που ακολούθησε, δεν επέτρεψαν την ολοκλήρωση και ψήφιση νέου καταστατικού νόμου για την Εκκλησία της Ελλάδος».

[32] Ετσι Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 74 in fine.

[33] Άρθρο 1 §§ 1 και 4 Ν. 590/1977 «*Περί του Καταστατικού Χάρτου της Εκκλησίας της Ελλάδος*». Κατά τον ΑΡ. ΜΑΝΕΣΗ (βλ. την τοποθέτησή του κατά την 5η συνεδρίαση της 3 Φεβρουαρίου 1988 της Επιτροπής Σταμάτη, σ. 13 in fine των αδημοσίευτων πρακτικών) «*ο όρος θείον καθίδρυμα δεν μπορεί να γίνει αποδεκτός από το νομοθέτη, ο οποίος εκφράζει τη θέληση όλων των Ελλήνων, άρα και των μειοψηφιών και των αιρέσεων και των αλλοθρήσκων, ούτε μπορεί να αποδέχεται ένα θρησκευτικό όρο ο Νομοθέτης του Ελληνικού Κράτους. Ούτε μπορεί να γίνει αξιολόγηση μέσα σ΄ ένα νομοθέτημα, η οποία συνυφαίνει την κρατική εξουσία με ένα δόγμα*».

[34] Πρβλ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ [ΚΑΡΠΑΘΑΚΗ], Μητροπολίτη Διδυμοτείχου, «*Μύθοι και πραγματικότητες επί του θέματος της σχέσεως Εκκλησίας και Πολιτείας εν όψει της Συνταγματικής Αναθεωρήσεως*», Εισήγηση ενώπιον της Ι. Συνόδου της Ιεραρχίας της 4 Οκτωβρίου 2017, ο οποίος παρατηρεί [σ. 29] ότι «*Η Εκκλησία της Ελλάδος έχει θεοΐδρυτη προέλευση, όπως αναγνωρίζει και το άρθρο 1 του Καταστατικού Χάρτου Της, η δε κοσμική Της έκφανση και λειτουργία υπό την μορφή κοσμικού οργανισμού έχει το ποίμνιό Της ως λαϊκή και δημοκρατική βάση της νομιμοποιήσεώς Της*».

[35] Βλ. την επισήμανση αυτή από Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 75.

[36] Άρθρο 131 § 1 εδ. α΄ Ν. 4149/1961, όπως αυτό προστέθηκε με το άρθρο 54 Ν. 4310/2014 (Ε.τ.Κ. Α΄ 258/8.12.2014). Βλ. ήδη Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Ιδιαίτερα εκκλησιαστικά καθεστώτα στην*

κανονικώς από το Οικουμενικό Πατριαρχείο όσο και οι εκκλησιαστικές επαρχίες της Δωδεκανήσου[37]. Κατά την Αιτιολογική Έκθεση της σχετικής τροπολογίας[38], η Εκκλησία της Κρήτης αναγνωρίζεται ως ν.π.δ.δ. *«ώστε να διευκολυνθεί η συνοδική λειτουργία της σε θέματα πρακτικής ή λογιστικής (π.χ. έκδοση Α.Φ.Μ.) φύσεως και σε θέματα συναλλαγών με τις κρατικές υπηρεσίες»*.

2. Τι σημαίνει, όμως, για την Εκκλησία η ιδιότητα του ν.π.δ.δ;

Α΄. Καταρχάς, οι εκκλησιαστικοί φορείς είναι ν.π.δ.δ. τόσο κατά το *οργανικό* κριτήριο – επειδή δηλαδή έτσι κατονομάζονται από τον νομοθέτη – όσο και κατά το *λειτουργικό* κριτήριο – με την έννοια δηλαδή ότι η οργάνωση του εκκλησιαστικού βίου είναι θέμα δημοσίου ενδιαφέροντος στην Ελλάδα[39].

Ως προς την απονομή της νομικής προσωπικότητας πρέπει να τονιστεί ότι αυτή μπορεί να λάβει χώρα μόνο με πράξη κανονιστικού χαρακτήρα και περιεχομένου η οποία μπορεί να προέρχεται: α΄. από τη *νομοθετική* εξουσία, με την έκδοση τυπικού νόμου και β΄. από την *εκτελεστική* εξουσία, μετά από σχετική νομοθετική εξουσιοδότηση, ιδίως με την έκδοση Προεδρικού Διατάγματος. Η οργάνωση των εκκλησιαστικών νομικών προσώπων ως δημοσίου δικαίου[40] σημαίνει ότι οι πράξεις, παραλείψεις και υλικές ενέργειές τους αφενός δημιουργούν διοικητικές διαφορές που υπάγονται στη δικαιοδοσία των διοικητικών δικαστηρίων[41] και αφετέρου διέπονται από τους κανόνες του δημοσίου λογιστικού[42].

ελληνική επικράτεια, 2η έκδ. (με τη συνεργασία Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ), Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2017, σ. 82.

[37] Άρθρο 22 § 2 Ν. 4301/2014 (Ε.τ.Κ. Α΄ 223/7.10.2014). Σημειωτέον ότι και οι Μονές του Αγ. Όρους αποτελούν νομικά πρόσωπα, και μάλιστα, κατά την κρατούσα άποψη, δημόσιου δικαίου: βλ. Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Ιδιαίτερα εκκλησιαστικά καθεστώτα κ.λπ.*, όπ. π., σ. 185.

[38] Βλ. τη με αριθ. Γεν. 1998 και Ειδ. 258/18.11.2014 υπουργική [Α. ΛΟΒΕΡΔΟΣ] τροπολογία.

[39] Βλ. διεξοδικώς Θ. Δ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *«Το νομοθετικό καθεστώς και οι σχέσεις της Εκκλησίας της Ελλάδος με το Κράτος: δεδομένα και παρανοήσεις»*, Νομοκανονικά 2/2017, σ. 29 επ., εδώ σ. 34.

[40] Βλ. εποπτικώς ΔΕΛΛΙΟΣ, σε *Γεωργιάδη ΣΕΑΚ* (2010), 61 αρ. 10, ο οποίος σημειώνει ότι τα ν.π.δ.δ. ιδρύονται κατά κανόνα με πράξη της Πολιτείας (νόμο, προεδρικό διάταγμα κ.λπ.) και έχουν ως αποστολή την εκπλήρωση σκοπών που απορρέουν από τις αρμοδιότητες του κράτους. Είναι δηλαδή φορείς δημόσιας εξουσίας την οποία ασκούν κατ' ανάθεση από το κράτος. Με την πράξη της η Πολιτεία αποδεικνύει το ενδιαφέρον της για την ύπαρξη και λειτουργία του συγκεκριμένου ν.π.δ.δ.

[41] Βλ. συνοπτικώς Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ – Π. ΠΑΥΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Υπόμνημα* [αδημ.], που υποβλήθηκε κατά την 14η συνεδρίαση της 19 Απριλίου 1988 της Ειδικής Επιτροπής Σταμάτη (1988), σ. 1-4, εδώ σ. 2-3. Πρβλ. το με αριθ. πρωτ. 14978/20.5.1986 έγγραφο του [τότε] προέδρου του Ελεγκτικού Συνεδρίου Ν. ΘΕΜΕΛΗ προς την Ι. Σύνοδο της Εκκλησίας της Ελλάδος που αναγνώστηκε κατά την 3η συνεδρίαση της 9 Ιανουαρίου 1988 της άνω Επιτροπής Σταμάτη [σ. 10-11 των πρακτικών] και στο οποίο γίνεται λόγος για την υποχρέωση του Ελεγκτικού Συνεδρίου να διενεργεί, βάσει του άρθρου 98 Σ., *κατασταλτικό* έλεγχο στις διαχειρίσεις όλων των ν.π.δ.δ., *των εκκλησιαστικών μη εξαιρουμένων, παρά την ιδιαιτερότητα και ιδιοτυπία τους*. Βλ. περαιτέρω τις με υπ' αριθ. 45/2011 και 11/2012 Γνωμοδοτήσεις (αδημ.) Θ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Ειδικού Νομικού συμβούλου της Ι. Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, σύμφωνα με τις

Β΄. Περαιτέρω, πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο νομοθέτης, επιλέγοντας για τη νομική τυποποίηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο σύνολό της (in globo) τη μορφή του ν.π.δ.δ., απέβλεψε ώστε να έχει, λόγω των δεσμών της με την Πολιτεία, την ίδια *αυξημένη* νομική προστασία έναντι τρίτων που έχουν τα αμιγώς κρατικά ν.π.δ.δ.[43] Ειδικότερα, η τελευταία συνίσταται στα εξής[44]:

i. Το τεκμήριο νομιμότητας και η εκτελεστότητα των διοικητικών πράξεών της, οι οποίες έχουν ισχύ κανόνα δικαίου, αν και κυρίως με εσωτερική ισχύ. Έτσι, από τη στιγμή που τα εκκλησιαστικά ν.π.δ.δ. κινούνται στον χώρο του δημοσίου δικαίου, *όποιος αμφισβητεί* τις διοικητικές πράξεις τους έχει το βάρος να προσφύγει εναντίον τους στα διοικητικά δικαστήρια. Αντιθέτως, εάν οι φορείς της Εκκλησίας ήταν ν.π.ι.δ. θα είχαν αυτοί το βάρος να προσφύγουν στην πολιτική δικαιοσύνη εναντίον του μέλους της Εκκλησίας που απειθαρχεί και δεν συμμορφώνεται με τις αποφάσεις των οργάνων διοίκησής της[45].

ii. η απαλλαγή (ατέλεια) από παράβολα, ένσημα, τέλη, εισφορές για την άσκηση ένδικων βοηθημάτων ενώπιον δικαστηρίων ή για την άσκηση διαδικαστικών πράξεων ενώπιον της διοίκησης[46] και

iii. το ευεργέτημα της απογραφής[47].

οποίες ο εν λόγω, μόνο κατασταλτικός, έλεγχος από το Ελεγκτικό Συνέδριο αφορά μόνο στον *«έλεγχο της ορθής και χρηστής διαχειρίσεως τυχόν κρατικού χρήματος διαχειρισθέντος υπό εκκλησιαστικού νομικού προσώπου δημοσίου δικαίου (και ουχί προς έλεγχον της διαχειρίσεως εκκλησιαστικών πόρων)»*.

[42] Προβλέπεται, συνεπώς, η δυνατότητα διενέργειας ελέγχου επί της διαχειρίσεως της εκκλησιαστικής περιουσίας· βλ. για το περιεχόμενο της εν λόγω «εποπτείας» Θ. Δ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *«Ασκεί "εποπτείαν" το Κράτος επί της Εκκλησίας; Γνωμοδότηση»*, Εκκλησία 89 (2012) 649-655. Τούτο, μάλιστα, σημαίνει, ότι η Εκκλησία της Ελλάδος υπάγεται, ως ν.π.δ.δ., σε διαχειριστικό και δημοσιονομικό έλεγχο, ο οποίος διενεργείται από το Δημόσιο Λογιστικό επί των *«δημοσίων υπολόγων»* (Ν. 2362/1995), μέσω των Επιθεωρητών Δημοσίων Διαχειρίσεων, που ορίζονται με κοινή απόφαση των Υπουργών Οικονομικών και Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων (άρθρο 46 § 4 Ν. 590/1977). Πρβλ., ωστόσο, άρθρο 17 Ν. 1591/1986 δυνάμει του οποίου τα εκκλησιαστικά Ν.Π.Δ.Δ. εξαιρούνται ρητώς από τα άρθρα 43 § 4 και 60 § 1 Ν.Δ. 496/1974 *«Περί λογιστικού των νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου»*· βλ. ad hoc τις υπ' αριθ. 46/2013, 39 και 52/2011, 56/2010 Γνωμοδοτήσεις (αδημ.) Θ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Ειδικού Νομικού συμβούλου της Ι. Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος · Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Παρατηρήσεις* στη ΜΠρΗρακλ 695/2013: Νομοκανονικά 2/2013, σ. 195.

[43] Βλ. απόφαση Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου [Ε.Δ.Δ.Α.] *«Ιερές Μονές κατά Ελλάδος»* της 9.12.1994, ΝοΒ 44 [1996] 287 επ., § 49.

[44] Οίκοθεν νοείται ότι η ίδια αυξημένη προστασία προβλέπεται για όλα τα θρησκεύματα που οργανώνονται ως ν.π.δ.δ.

[45] Βλ. Θ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *«Το νομοθετικό καθεστώς κ.λπ.»*, όπ. π., σ. 33, ο οποίος σημειώνει προσθέτως ότι πρόκειται για μία *«ευπρόσδεκτη νομική προστασία από τον νομοθέτη, καθώς διευκολύνει την κατίσχυση και εφαρμογή των αποφάσεων»* [των εκκλησιαστικών νομικών προσώπων].

[46] Άρθρο 28 § 4 Ν. 2579/1998.

[47] Άρθρο 118 ΕισΝΑΚ και 47 § 4 Ν. 590/1977.

IV. Σημεία ερμηνευτικής τριβής

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να εντοπίσω δύο σημεία που έχουν αποτελέσει αντικείμενο ερμηνευτικής τριβής·

1. Ο χαρακτηρισμός της Εκκλησίας της Ελλάδος ως ν.π.δ.δ. συνεπάγεται τη συμπερίληψή της στη δημόσια διοίκηση;

Κατά την ομόφωνη θέση της επιστήμης, τα νομικά πρόσωπα που συγκροτούν την Εκκλησία της Ελλάδος διαρθρώνονται σε ιδιαίτερη ενότητα, διαφορετική από τη Δημόσια Διοίκηση[48], απέναντι στην οποία έχουν, σχεδόν πλήρη, αυτονομία[49]. Ειδικότερα:

α΄. τα νομικά πρόσωπα της Εκκλησίας δεν είναι φορείς της κατά τόπον (κρατικής) αυτοδιοίκησης (όπως είναι οι Δήμοι και οι Περιφέρειες) ούτε της καθ′ ύλην αρμοδιότητας του Κράτους (όπως τα άλλα ν.π.δ.δ. με κρατική αποστολή) και συνεπώς, δεν ασκούν κρατική αρμοδιότητα κατά παραχώρηση της Πολιτείας, αλλά τη θρησκευτική τους ελευθερία και

β΄. είναι αυτοχρηματοδοτούμενα και αυτοδιοικούμενα έναντι του Κράτους νομικά πρόσωπα[50].

Σημειωτέον ότι και κατά τη νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου[51] οι εκκλησίες, ακόμα και αυτές που τυποποιούνται ως ν.π.δ.δ., *«δεν ασκούν κυβερνητική εξουσία»* και οι σκοποί τους είναι κυρίως εκκλησιαστικής και πνευματικής φύσεως, με αποτέλεσμα, ως νομικά πρόσωπα διάφορα και ανεξάρτητα του κράτους[52], να θεωρούνται ως *«μη κυβερνητικές οργανώσεις»* και να είναι, συνεπώς, φορείς του ατομικού δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας[53].

---

[48] Η Δημόσια διοίκηση νοείται τόσο ως *«Δημόσιος Τομέας»* όσο και ως *«Γενική Κυβέρνηση»*· βλ. σχετικώς άρθρο 14 § 1 Ν. 4270/2014, το οποίο ορίζει τα εξής: «α΄. Δημόσιος τομέας: περιλαμβάνει τη Γενική Κυβέρνηση, τα εκτός αυτής νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου (ΝΠΔΔ), καθώς και τις εκτός αυτής δημόσιες επιχειρήσεις και οργανισμούς του Κεφαλαίου Α` του ν. 3429/2005 (Α΄ 314), ανεξαρτήτως εάν έχουν εξαιρεθεί από την εφαρμογή του», όπως η εν λόγω περίπτ. αντικαταστάθηκε με το άρθρο 10 § 2 Ν. 4337/2015 (Ε.τ.Κ. Α΄ 129/17.10.2015)». β΄. Γενική Κυβέρνηση: περιλαμβάνει τρία υποσύνολα, εφεξής αποκαλούμενα υποτομείς: της Κεντρικής Κυβέρνησης, των Οργανισμών Τοπικής Αυτοδιοίκησης (ΟΤΑ) και των Οργανισμών Κοινωνικής Ασφάλισης (ΟΚΑ), σύμφωνα με τους κανόνες και τα κριτήρια του Ευρωπαϊκού Συστήματος Λογαριασμών (ΕΣΟΛ).

[49] Γνμδ. Ν.Σ.Κ. 15/2008· 488/1995.

[50] Ετσι Θ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *«Το νομοθετικό καθεστώς κ.λπ.»*, όπ. π., σ. 35-36.

[51] *«Ιερές Μονές κατά Ελλάδος»* της 9.12.1994, ΝοΒ 44 [1996] 287 επ., § 49· *«Schüth v. Germany»* της 23.9.2010, § 54, κατά την οποία η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, παρά το ότι αναγνωρίζεται από τη γερμανική έννομη τάξη ως ν.π.δ.δ. -Körperschaft des öffentlichen Rechts-, δεν ασκεί δημόσια εξουσία.

[52] Βλ. διεξοδικώς και ΜΙΧ. ΒΡΟΝΤΑΚΗ, *«Το ζήτημα της συνταγματικής προστασίας της ιδιοκτησίας των δημόσιων νομικών προσώπων»*, Τιμητικός Τόμ. Σ.τ.Ε. 1929-1979, σ. 438 επ.

[53] Εξ αυτού, μάλιστα, τα θρησκευτικά νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου εξαιρούνται από το πλαίσιο αρμοδιοτήτων του Συνηγόρου του Πολίτη: βλ. προσφάτως Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Οι Ανεξάρτητες Αρχές για ζητήματα θρησκείας (Συνήγορος του Πολίτη - Αρχή Προστασίας*

Αυτή τη θεωρητική και νομολογιακή παραδοχή τυποποίησε ήδη ο νομοθέτης ως θετό δίκαιο το έτος 2014[54]. Προβλέπεται, δηλαδή, ότι η Εκκλησία και τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα δεν εντάσσονται *«ως προς την οργάνωση και διοίκησή τους, την εν γένει περιουσιακή και λογιστική διαχείρισή τους, τους λειτουργούς και το προσωπικό τους»* στους φορείς της Γενικής Κυβέρνησης και το Δημόσιο Ταμείο, αλλά θα πρέπει ο νομοθέτης, εφόσον το επιθυμεί, να ορίζει ρητώς ποιες διατάξεις που αφορούν στο Δημόσιο επεκτείνονται και στην Εκκλησία[55]. Μάλιστα, κάθε εκκλησιαστικό νομικό πρόσωπο θα διαχειρίζεται την περιουσία του με Κανονισμούς της Διαρκούς Ι. Συνόδου και βάσει των ιερών κανόνων, οι οποίοι, κατοχυρωμένοι στα άρθρα 3 και, κυρίως, 13 του Συντάγματος, αποτελούν τον Καταστατικό Χάρτη της Εκκλησίας της Ελλάδος. Έτσι, η Εκκλησία και οι οργανωτικές της υποδιαιρέσεις καθίστανται πλέον, ως έχει σημειωθεί[56], *«φορείς θρησκευτικής αυτονομίας, με σαφή και διακριτό ρόλο από το Κράτος, μη εντασσόμενες στην έννοια της Δημόσιας Διοικήσεως»*[57].

2. Το δεύτερο σημείο που στασιάζεται είναι εάν η απονομή στην Εκκλησία της Ελλάδος από τον νομοθέτη της ιδιότητας του ν.π.δ.δ. αποτελεί επιταγή του Συντάγματος λόγω της προβλέψεως του άρθρου 3 περί *επικρατούσας* θρησκείας.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η Εκκλησία της Ελλάδος απέκτησε στο σύνολό της νομική προσωπικότητα δημοσίου δικαίου το 1969, καθό χρόνο δηλαδή δεν ίσχυε το Σύνταγμα του έτους 1975. Υποστηρίζεται, επομένως, ότι, ενόψει τούτου, δεν επιβάλλεται, λόγω του άρθρου 3 § 1 Σ., η μία ή η άλλη νομική μορφή (δημοσίου ή ιδιωτικού δικαίου) στους φορείς της Εκκλησίας και το ζήτημα αυτό δεν είναι αντικείμενο συνταγματικής ύλης[58].

Εχω τη γνώμη ότι αυτό είναι εν μέρει μόνο ακριβές. Και εξηγούμαι·

Όντως, η Εκκλησία έχει χαρακτηριστεί ν.π.δ.δ. όχι *από το Σύνταγμα*, αλλά *με Νόμο.* Ταυτοχρόνως, είναι γεγονός ότι η Εκκλησία έχει αναγνωριστεί ως *επικρατούσα*

Δεδομένων), [= Σειρά: Νομοκανονικά Παράφυλλα, 1], Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2018, σ. 12-13.

[54] Άρθρο 68 Ν. 4235/2014 (Ε.τ.Κ. Α΄ 32).

[55] Αυτό έχει ως συνέπεια ότι δεν εφαρμόζεται πλέον αναλογικώς για τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα ο Κώδικας Διοικητικής Διαδικασίας (Ν. 2690/1999), που ισχύει για τα κρατικά νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου. Για αυτό, η Ι. Σύνοδος της Ιεραρχίας ενέκρινε κατά την έκτακτη συνεδρία της 8.2.2018 *«Σχέδιον Κανονισμού περί Διοικητικής Διαδικασίας»*. Βλ. συναφώς Μητροπολίτη Πειραιώς ΣΕΡΑΦΕΙΜ [ΜΕΝΤΖΕΛΟΠΟΥΛΟΥ], *«Κώδικας Εκκλησιαστικής Διοικητικής Διαδικασίας – Εισηγητική Έκθεση»*, Εκκλησία 95 (2018) 94 επ.

[56] Ετσι Θ. Δ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *«Οι μεταβολές του Ν. 4235/2014 στον Καταστατικό Χάρτη της Εκκλησίας της Ελλάδος (Ν. 590/1977)»*, Νομοκανονικά 1/2014, σ. 57 επ., εδώ σ. 60-63.

[57] Η παραδοχή αυτή γίνεται πλέον δεκτή και από την ελληνική πολιτεία· βλ. σχετικώς το με αριθ. πρωτ. 195863/Θ1/17.11.2016 έγγραφο της Γενικής Γραμματείας Θρησκευμάτων, η έκδοση του οποίου προκλήθηκε από το με αριθ. πρωτ. 5084/διεκπ. 2384/2.11.2016 έγγραφο της Ι. Συνόδου.

[58] Θ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *«Το νομοθετικό καθεστώς κ.λπ.»*, όπ. π., σ. 30-31.

ήδη από τα πρώτα επαναστατικά συντάγματα[59], και όχι το πρώτον με το Σ. 1975, ενώ είναι δεδομένο ότι νομική προσωπικότητα δημοσίου δικαίου αποδόθηκε μεν στην Εκκλησία *εν συνόλω* μόλις το 1969, ήδη, όμως, από το 1923 ο ενοριακός Ναός, ως οργανωτική μονάδα της τελευταίας, είχε καταστεί ν.π.δ.δ.

Στη θεωρία του συνταγματικού και του εκκλησιαστικού δικαίου γίνεται δεκτό ότι η ρύθμιση περί επικρατούσας θρησκείας δεν εκτείνεται ασφαλώς σε ζητήματα ατομικών δικαιωμάτων, αλλά έχει ως πεδίο εφαρμογής το οργανωτικό μέρος του πολιτεύματος, όπου ανήκει και η νομική μορφή της Ορθόδοξης Εκκλησίας[60]. Ετσι, η οργάνωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας με τη μορφή του ν.π.δ.δ. αποτελεί έκφανση της, συνταγματικώς ανεκτής, με βάση το άρθρο 3, εξαιρετικής θεσμικής μεταχείρισης που απολαμβάνει η θρησκευτική κοινότητα που αντιστοιχεί στην επικρατούσα θρησκεία[61]. Χαρακτηριστική προς τούτο είναι πρόσφατη απόφαση του Συμβουλίου της Επικρατείας, η οποία εκδόθηκε το 2017[62] και επικαλείται, για να δικαιολογήσει, ειδικώς, τον χαρακτηρισμό των Μονών ως ν.π.δ.δ., προεχόντως, το ενδιαφέρον του κράτους, ενόψει και του άρθρου 3 Σ., για την καλή λειτουργία τους, καθώς αυτές *«προάγουν τον πνευματικό βίο εντός των πλαισίων της* [επικρατούσας] *θρησκείας της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού»*[63].

---

[59] Χρήση του όρου έγινε για πρώτη φορά στα επαναστατικά Συντάγματα το 1821 από τη δωδεκαμελή *«Γερουσία του Αρείου Πάγου»*, ως πρώτη συνέλευση των Ελλήνων, μέλη της οποίας υπήρξαν, μεταξύ άλλων, ο Ταλαντίου *Νεόφυτος*, ο Μενδενίτζης *Γρηγόριος*, ο Λιδωρικίου *Ιωαννίκιος* και ο *Άνθιμος Γαζής*, στη Νομική Διάταξη της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος [= Τμ. Α', κεφ. πρώτο, παράγραφος κστ'), όπου ορίστηκε ότι: *«Αν και όλας τας θρησκείας ... δέχεται η Ελλάς και τας τελετάς ... αυτών κατ' ουδένα τρόπον δεν εμποδίζη, την Ανατολικήν όμως του Χριστού Εκκλησίαν ... μόνην αναγνωρίζει ως επικρατούσαν θρησκείαν ... της Ελλάδος»*.

[60] Βλ., αντί άλλου, Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Η θρησκευτική ελευθερία κατά τη νομολογία του Αρείου Πάγου*, [= Βιβλιοθήκη Εκκλησιαστικού Δικαίου. Σειρά: Β΄, Μελέτες, 1], Α. Ν. Σάκκουλας, 2010, σ. 65. και όλως προσφάτως Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ / Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ερμηνεία άρθρου 3 Σ.* σε: Φ. ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ξ. ΚΟΝΤΙΑΔΗ, Χ. ΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ, Γ. ΓΕΡΑΠΕΤΡΙΤΗ [επιστημονική διεύθυνση], Το Σύνταγμα. Κατ' άρθρο ερμηνεία, Αθήνα - Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2017, σ. 38-39.

[61] Βλ. τη με αριθ. πρωτ. 12424.2.2/12.10.2007 επιστολή του Συνηγόρου του Πολίτη (αριθ. υποθέσεως 12424/30.7.2007): ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Οι Ανεξάρτητες Αρχές κ.λπ.*, όπ. π., σ. 41 υποσημ. 1.

[62] Σ.τ.Ε. 1393/2017 Τμ. Γ΄: Νομοκανονικά 2/2017, σ. 146 επ., με *σχόλιο* Γ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ.

[63] Βλ. όλως προσφάτως Σ.τ.Ε. 660/2018 (Ολομ.): Νομοκανονικά 1/2018, σ. 130 επ., σύμφωνα με την οποία «η περιεχόμενη στο άρθρο 3 παρ. 1 του Συντάγματος αναφορά ως "επικρατούσης" στην Ελλάδα, της θρησκείας της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού αποτελούσε την εναρκτήρια διάταξη όλων των προϊσχυσάντων Συνταγμάτων (1844, 1864, 1911, 1927, 1952) και συνιστά μέχρι σήμερα βασικό στοιχείο της συνταγματικής παραδόσεως της Χώρας. Η αναφορά αυτή -όπως άλλωστε, και η επίκληση στην κεφαλίδα του Συντάγματος, της «Αγίας, Ομοουσίου και Αδιαιρέτου Τριάδος»- *συναρτάται με τον καίριο ρόλο της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην ιστορική πορεία του Ελληνισμού*, ιδίως κατά την προηγηθείσα της εθνικής ανεξαρτησίας χρονική περίοδο της τουρκοκρατίας, αποτελεί δε και *διαπίστωση του πραγματικού γεγονότος ότι την θρησκεία αυτήν πρεσβεύει η συντριπτική πλειοψηφία του ελληνικού λαού*, ενώ *δεν στερείται η αναφορά αυτή και κανονιστικών συνεπειών* (όπως π.χ. η

Επομένως, μπορεί το άρθρο 3 Σ. να μην υποχρεώνει τον κοινό νομοθέτη να χαρακτηρίσει την Εκκλησία ως ν.π.δ.δ.[64], ωστόσο η απονομή σε αυτήν της εν λόγω ιδιότητας αποτελεί *εξ αντανακλάσεως* συνέπεια του όρου «επικρατούσα» θρησκεία και των λόγων που επέβαλαν τη θέσπισή του[65].

V. Η Επιτροπή Σταμάτη (1988)

Την εποχή της μεγάλης κρίσεως μεταξύ Εκκλησίας και Πολιτείας, το έτος 1987, για την εκκλησιαστική περιουσία, εξ αφορμής του *«νόμου Τρίτση»* (1700), συστάθηκε επί Α. Παπανδρέου, τον Νοέμβριο του ίδιου έτους, μία Επιτροπή μελέτης *των σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας*, υπό την προεδρία του τότε επίτιμου Εισαγγελέα του Αρείου Πάγου, αείμνηστου ήδη Κων/νου Σταμάτη, με την ισάριθμη συμμετοχή μελών από την Εκκλησία και την Πολιτεία[66]. Εκ των εκπροσώπων της Εκκλησίας στην εν λόγω Επιτροπή υπήρξαν δύο μετέπειτα Αρχιεπίσκοποι Αθηνών· ο από Δημητριάδος *Χριστόδουλος* [Παρασκευαΐδης] και ο από Θηβών και Λεβαδείας και σημερινός Αρχιεπίσκοπος *Ιερώνυμος* [Λιάπης].

Η εν λόγω Επιτροπή, μετά από 36 πολύωρες συνεδριάσεις σε ειδική αίθουσα του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων, κατέληξε το επόμενο έτος, 1988, στη διατύπωση σχετικών *Πορισμάτων*, τα οποία, 30 χρόνια μετά, παραμένουν, ατυχώς, αναξιοποίητα, θαμμένα πιθανώς σε κάποιο αραχνιασμένο υπουργικό ερμάριο. Και τούτο, διότι δεν πρέπει να παραβλεφθεί ότι Εκκλησία και Πολιτεία υπήρξαν διαχρονικώς *«δύσπιστοι εταίροι»*[67], με την αμφιμερή καχυποψία να διατρέχει τη συνύπαρξή τους. Μεταξύ των θεμάτων που συζητήθηκαν ήταν και η φύση των νομικών προσώπων της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Ο τότε Μητροπολίτης Αλεξανδρουπόλεως (και νυν Θεσσαλονίκης) *Άνθιμος* [Ρούσας] εισηγήθηκε[68] σχετικώς όπως η Εκκλησία αποτελέσει ν.π.δ.δ. *ιδιάζουσας φύσεως* (sui generis). Τελικώς, η Επιτροπή αποφάσισε[69], κατά πλειοψηφία, με ψήφους 6 έναντι 2, ότι η Εκκλησία της Ελλάδος, ως εκ της πνευματικής αποστολής της, δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένα κοινό ν.π.δ.δ., αλλά να αντιμετωπίζεται

καθιέρωση χριστιανικών εορτών ως υποχρεωτικών αργιών σε εθνικό και τοπικό επίπεδο, στον δημόσιο και στον ιδιωτικό τομέα» [οι υπογραμμίσεις δικές μου].

64 Έτσι και Ε. ΒΕΝΙΖΕΛΟΣ, *Οι σχέσεις κράτους και Εκκλησίας*, 2000, σ. 199, ο οποίος υποστηρίζει ότι η επιλογή αυτή *«έγινε ιστορικά όχι τόσο για λόγους παράδοσης και κύρους, όσο για λόγους εντονότερου ελέγχου του κράτους επί των εκκλησιαστικών υποθέσεων»*.

65 Βλ. για τη δικαιοπολιτική θεμελίωση του όρου ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Η θρησκευτική ελευθερία κ.λπ.*, όπ. π., σ. 60 επ..

66 Για την Επιτροπή Σταμάτη βλ. εκτενώς Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 204 επ.

67 Για τον χαρακτηρισμό βλ. το ομότιτλο άρθρο του Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, *«Δύσπιστοι εταίροι: Κράτος και Εκκλησία»*, εφημ. «Το Βήμα της Κυριακής», 3 Μαΐου 2015, σ. 6/26 - 7/27.

68 Βλ. 3η συνεδρίαση της 9.1.1988.

69 Βλ. *Συνοπτική Έκθεση* του έργου της Επιτροπής μελέτης των σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας, σ. 4.

κατά τη διοίκηση των υποθέσεων, που έχει, κατά την ισχύουσα νομοθεσία, *ως νομικό πρόσωπο ειδικού χαρακτήρα* (εκκλησιαστικό νομικό πρόσωπο)[70]. Η Επιτροπή με την πρόταση αυτή θεωρεί ότι αφενός μεν προσδίδεται στις σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας μια μορφή περισσότερο φιλελεύθερη και αφετέρου αποφεύγεται ο κίνδυνος της ισοπέδωσης της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος με τα κοσμικά και άλλα νομικά πρόσωπα. Η μειοψηφία διατύπωσε τη γνώμη ότι η Εκκλησία και οι οργανωτικές της υποδιαιρέσεις είναι ν.π.δ.δ. ως προς τη διοίκηση των κατά την κείμενη νομοθεσία υποθέσεών τους, διότι από το άρθρο 3 του Συντάγματος προκύπτει *ότι η διοίκηση της Εκκλησίας έχει αναχθεί σε πολιτειακό σκοπό.*

Την άποψη της πλειοψηφίας της Επιτροπής συμμερίζεται και ο Καθηγητής *Ι. Μ. Κονιδάρης* σε σχετική μονογραφία του που κυκλοφόρησε το 1994. Παρατήρησε, μάλιστα, ειδικώς ότι τα νομικά αυτά πρόσωπα θα έπρεπε ακριβέστερα να ονομαστούν *«νομικά πρόσωπα εκκλησιαστικού δικαίου»*, κατ' αναλογία και αντιστοιχία προς εκείνα του ιδιωτικού και του δημοσίου δικαίου[71]. Η ονομασία αυτή όχι μόνο αποδίδει καλύτερα την ουσία του πράγματος, αλλά είναι και συνεπέστερη προς τη θεμελιώδη θέση, η οποία παγίως υποστηρίζεται από τον Καθηγητή, ότι το εκκλησιαστικό δίκαιο είναι ιδιόμορφος κλάδος του δικαίου, παράλληλος και όχι υπάλληλος προς το ιδιωτικό και δημόσιο δίκαιο[72]…

VI. Αντί επιλόγου

1. Είναι αλήθεια ότι έχει προβληματίσει την ελληνική νομική επιστήμη η διάσταση της Εκκλησίας της Ελλάδος, αφενός μεν ως ευχαριστήριας κοινότητας, αφετέρου δε ως ν.π.δ.δ., ήτοι η νομική έννοιά της, της οποίας βασικό χαρακτηριστικό είναι η σύλληψή της ως ανθρώπινης κοινότητας[73]. Έτσι, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η περιένδυση της Εκκλησίας, συνολικώς και *«εν ταις επιμέρους»*, με τη νομική προσωπικότητα δημοσίου δικαίου αποτελεί μία ακόμα νομική ρύθμιση *«που κανονίζει τη λειτουργία της Εκκλησίας της Ελλάδος ως γεγονότος "εν τω κόσμω"»*[74]. Με άλλα λόγια, δεν παύει η θεώρηση αυτή να είναι μια «εξωτερική» ανάγνωση του φαινομένου

---

70 Με την άποψη αυτή συντάσσεται και ο Καθηγητής *Μιχ. Σταδόπουλος*, μέλος της Επιτροπής Σταμάτη, ο οποίος προσθέτει (βλ, την τοποθέτησή του κατά την 3η συνεδρίαση της 9 Ιανουαρίου 1988 σ. 24-25 των πρακτικών) ότι θα μπορούσε ενδεχομένως να προβλεφθεί, για να αποφευχθεί διεξοδική αναφορά σε όλες τις συνέπειες της νομικής προσωπικότητας, *αναλογική* εφαρμογή ορισμένων διατάξεων που ισχύουν για τα νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Συζήτηση* με θέμα «Εκκλησία και Κράτος. Το ζήτημα του χωρισμού», Σύναξη, τεύχ. 110, Απρίλιος – Ιούνιος 2009, σ. 32-33.

71 Η θεσμοθέτηση με τον Ν. 4301/2014, *για πρώτη φορά*, ενός νέου τύπου νομικού προσώπου ιδιωτικού δικαίου, *θρησκευτικού ή εκκλησιαστικού*, δεν καταλαμβάνει και την Εκκλησία της Ελλάδος, η οποία εξακολουθεί να παραμένει Ν.Π.Δ.Δ.

72 Ετσι ad litteram Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Η διαπάλη κ.λπ.*, όπ. π., σ. 217 = Ο ΙΔΙΟΣ, *Εγχειρίδιο κ.λπ.*, όπ. π., σ. 4-5.

73 Βλ. σχετικώς Αιτιολογική Έκθεση Ν. 4301/2014: ΚΝοΒ 62 (2014) 2439 επ., εδώ σ. 2455.

74 Ετσι, με άλλη αφορμή, Σύρου ΔΩΡΟΘΕΟΣ, *όπ. π.*, σ. 16.

της Εκκλησίας, μια κανονιστική προσέγγιση της κοινότητας των πιστών[75], μια κατασκευή, «πλάσμα δικαίου», ξένη τόσο για την εκκλησιολογία όσο και για το κανονικό δίκαιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας[76]. Ωστόσο, η Εκκλησία είναι προεχόντως *«σύνοδος ουρανού και γης»*[77]. Η τελούμενη στους ουρανούς λατρεία και το επουράνιο πολίτευμα πρέπει να σκιαγραφείται στη γη και αυτό οφείλει να καθορίζει, μεταξύ άλλων, τον τρόπο συγκρότησης και διοίκησης της Εκκλησίας, διαφορετικά αυτός υπονομεύεται και απονοηματοδοτείται[78].

2. Νομίζω ότι με βάση τις τελευταίες νομοθετικές διατυπώσεις η Εκκλησία της Ελλάδος αποτελεί πλέον ένα *ιδιότυπο ν.π.δ.δ.*[79]. Στην ουσία έχει καταστεί θετό δίκαιο η πρόταση που είχε διατυπώσει ήδη το έτος 1988 στο πλαίσιο των εργασιών της Επιτροπής Σταμάτη ο τότε Μητροπολίτης Αλεξανδρουπόλεως *Άνθιμος*. Η ρύθμιση αυτή, κατά τη γνώμη μου, *«οικονομεί»* τα πράγματα με τον πλέον πρόσφορο τρόπο, καθώς η Εκκλησία και την ιδιαιτερότητά της διατηρεί και την αυξημένη προστασία της δεν ακυρώνει.

Θα μπορούσε, ωστόσο, στο πλαίσιο χαλαρώσεως του εναγκαλισμού της Πολιτείας με την Εκκλησία και ενισχύσεως της κανονιστικής αυτονομίας της τελευταίας, να δοθεί, με τον Καταστατικό Χάρτη, η νομοθετική εξουσιοδότηση στην Εκκλησία να διαρρυθμίζει η ίδια αυτοδυνάμως περισσότερα *«εσωτερικά»* της ζητήματα (interna corporis). Άραγε, γιατί πρέπει να απαιτείται για τη σύσταση Μονής και Ενορίας η έκδοση Προεδρικού Διατάγματος ή για την ίδρυση Μητροπόλεως η ψήφιση Νόμου; Σημειωτέον ότι ανάλογη κανονιστική εξουσία επιφυλάσσεται στους Δήμους, οι οποίοι, επίσης με Κανονισμό του Δημοτικού Συμβουλίου τους, μπορούν, κατά νόμο[80], να ιδρύουν ν.π.δ.δ.[81]

---

[75] ΜΠΟΣΚΟΒΙΤΣ, *όπ. π.,* (υποσημ. 23), σ. 177-178.
[76] Ι. Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Η διαπάλη κ.λπ.,* όπ. π., σ. 213.
[77] Δάνειο από το ομότιτλο έργο του Μητροπολίτη Ναυπάκτου ΙΕΡΟΘΕΟΥ [ΒΛΑΧΟΥ], *Σύνοδος ουρανού και γης*, 2014.
[78] Βλ. Λ. ΧΑΤΖΗΦΩΤΗ, *Βιβλιοπαρουσίαση*, Εφημέριος 66 (6) 2017, σ. 45-46.
[79] Ανάλογο καθεστώς ισχύει στην Αυστρία· βλ. Αιτ. Έκθ. Ν. 4301/2014, όπ. π., σ. 2444-2445. Πρβλ. ΒΕΝΙΖΕΛΟ, *Οι σχέσεις κ.λπ.*, όπ. π., σ. 199-200, ο οποίος σημειώνει ότι «ο χαρακτηρισμός της Εκκλησίας ως ν.π.δ.δ. απορρέει εν πολλοίς από τα ευρύτερα συμφραζόμενα της ελληνικής έννομης τάξης. Από τη στιγμή που ο Μουφτής είναι, κατά τη συνθήκη της Λωζάνης και τη συναφή νομοθεσία, δημόσιος λειτουργός και όταν το Κεντρικό Ισραηλιτικό Συμβούλιο και οι επιμέρους ισραηλιτικές κοινότητες είναι ν.π.δ.δ., *τότε είναι πράγματι δύσκολο, αν όχι παράδοξο, να μην χαρακτηριστεί έτσι η Εκκλησία της Ελλάδος*». Σε κάθε περίπτωση, η τυχόν αλλαγή του νομοθετικού status quo, αποτελεί *πολιτική επιλογή.*
[80] Άρθρο 239 § 1 Ν. 3463/2006.
[81] Βλ. σχετικώς Σύρου ΔΩΡΟΘΕΟΥ, *όπ. π.*, σ. 63-64.

Ο Ν. 4301/2014: ΤΡΙΑ ΧΡΟΝΙΑ ΜΕΤΑ

- Στέφανος Ζαφ. Βαξάκας, LLM, Δικηγόρος παρ' Αρείω Πάγω, Νομικός Σύμβουλος της Γενικής Γραμματείας Θρησκευμάτων του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων της Ελλάδος

Σας ευχαριστώ για την τιμητική πρόσκλησή σας να μιλήσω για ένα θέμα, για το οποίο είμαστε περήφανοι στην Γενική Γραμματεία Θρησκευμάτων, τον νόμο 4301/2014 για την οργάνωση της νομικής μορφής των θρησκευτικών κοινοτήτων και των ενώσεών τους. Στα μάτια κάποιου ανυποψίαστου μπορεί να φαίνεται αδιανόητο το γεγονός ότι επί επτά τουλάχιστον δεκαετίες (ήτοι από την εισαγωγή του Αστικού Κώδικα) το δικαίωμα της νομικής οργάνωσης των περισσότερων θρησκειών και δογμάτων, και πιο ορθά των συσσωματώσεών τους (με ρητές εξαιρέσεις τα κλίματα της Ανατολικής Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας, τις Ισραηλίτικες Κοινότητες και τις Μουφτείες της Θράκης για τις οποίες ισχύουν ειδικές ρυθμίσεις) θα παρέμενε αρρύθμιστο από ειδικές και προσαρμοσμένες στο συλλογικό θρησκευτικό φαινόμενο διατάξεις. Στο επίπεδο του δικαίου των θρησκευμάτων όμως, δεν μπορούμε να ξεχνάμε ότι η τυπική μορφή και οργάνωση της επικρατούσας θρησκείας είχε ήδη ρυθμιστεί από το 1910, με το άρθρο 1 ν. ΓΦϟϛ'/1910 (ΕτΚ Α' 93), με το οποίο αναγνωρίστηκε η ενορία, η βασική δομή του εκκλησιαστικού οργανισμού, ως "αυτοτελές νομικόν πρόσωπον" και απέκτησε ίδια νομική προσωπικότητα (μέχρι τότε είχε υπαχθεί στους δήμους με πολλά πρακτικά και νομικά ζητήματα), η οποία τους αποδόθηκε ως νομική προσωπικότητα δημοσίου δικαίου το 1923 (άρθρο 2 Ν.Δ 17/12/1923 "Περί ενοριακών Ναών και Εφημερίων" ΕτΚ Α' 382). Η Εκκλησία έπρεπε να περιμένει λίγα ακόμα έτη προκειμένου το 1931 να αναγνωριστούν ως Ν.Π.Δ.Δ η Αρχιεπισκοπή Αθηνών και οι Ιερές Μητροπόλεις (Ν. 5187/1931 "Καταστατικός Νόμος της Αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος" ΕτΚ Α' 255) και το 1969 η ίδια η Εκκλησία της Ελλάδος (Ν.Δ 126/1969). Οι Ισραηλίτικες Κοινότητες από το 1920 (ν. 2456/1920 «Περί Ισραηλιτικών Κοινοτήτων» (ΦΕΚ Α΄173) είχαν αναχθεί σε νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου, οι δε Μουφτήδες ήδη από το 1881 αναγνωρίζονταν ως δημόσιοι λειτουργοί και οι Μουφτείες της Θράκης θεωρούνται δημόσιες υπηρεσίες επιπέδου γενικής διεύθυνσης.

Προϊόντος του χρόνου και με την ολοένα αυξανόμενη ένταση της μεταπολεμικής νομοθετικής / ρυθμιστικής λειτουργίας της Πολιτείας και την πανταχόθεν εξάπλωση ενός πυκνού κανονιστικού ιστού, οι περισσότερες ατομικές ή συλλογικές δραστηριότητες, ακόμα και δραστηριότητες περιοριζόμενες σε μικρότατο κύκλο ενδιαφερομένων και ελάχιστης οικονομικής ή κοινωνικής σημασίας, έτυχαν στοχευμένων και λεπτομερών κανόνων δικαίου, οι δε διαθέσιμες νομικές φόρμες οργάνωσης και λειτουργίας εμπλουτίστηκαν (ιδίως στο εμπορικό δίκαιο με εταιρίες ιδιαίτερων σκοπών και χαρακτηριστικών αλλά και στο δημόσιο δίκαιο με τις ανεξάρτητες αρχές). Έτσι, ή έλλειψη τέτοιων αναγκαίων ειδικών ρυθμίσεων για ένα μεγάλο μέρος του θρησκευόμενου πληθυσμού γινόταν όλο και πιο φανερή, ιδίως όταν οι σύγχρονες απαιτήσεις διοικητικής φύσεως και οι τεχνολογικές δυνατότητες της Πολιτείας επιβάλουν πλέον την τυποποίηση των διαδικασιών. Παράλληλα, δεν έλειψαν αστοχίες ή ατυχείς στιγμές του συστήματος (δυσμενείς και αρνητικές διοικητικές πράξεις και πρακτικές, διαθρησκευτικές

έριδες, δικαστικές αποφάσεις που δεν αναγνώριζαν την ικανότητα δικαίου σε θρησκευτικές συσσωματώσεις) που επέτειναν τα προβλήματα. Πρέπει φυσικά να τονίσουμε ότι αναφερόμαστε σε ένωση πιστών, ήτοι σε συλλογική οργάνωση της λατρείας και όχι φυσικά στην ατομική εκδήλωση των θρησκευτικών τελετουργιών, συμπεριφορών και εθίμων, η οποία δεν ελέγχεται παρά μόνο στα όρια συγκεκριμένων κανόνων δημοσίας τάξεως, κυρίως ποινικού ή υγειονομικού δικαίου.

Φυσικά, ο Αστικός Κώδικας προσέφερε και συνεχίζει να προσφέρει τη δυνατότητα επιλογής της νομικής μορφής του σωματείου ή της αστικής μη κερδοσκοπικής εταιρίας, μορφές που πράγματι προσέλαβαν ορισμένες θρησκευτικές κοινότητες, προκειμένου να αντιμετωπίσουν πρακτικά ζητήματα (από τις σχέσεις τους με τις δημόσιες υπηρεσίες μέχρι τη νομότυπη κατοχύρωση της ακίνητης περιουσίας τους). Ωστόσο η επιλογή αυτή δεν φαινόταν να είναι αρκετή ή αποδεκτή για μεγάλες και ιστορικές θρησκευτικές κοινότητες, οι οποίες μάλιστα, σύμφωνα με τη θέση και το status που κατέχουν στη διεθνή κοινότητα, θεωρούσαν τη χρήση αυτών των μορφών ως υποβάθμιση του κύρους και του ρόλου τους ή και ασύμβατη με το κανονικό τους δίκαιο και τις ιερές παραδόσεις τους. Από την άλλη, το ζήτημα των λατρευτικών χώρων (ναών και ευκτήριων οίκων) είχε ρυθμιστεί αρκετά νωρίς, ήδη από το 1929 (με το άρθρο 10 Ν.Δ 14-09-1929 ΕτΚ Α΄381, που κυρώθηκε με τον νόμο 4567/1930, προβλέφθηκε ρητώς ότι "δια την ανέγερσιν Ναού οποιουδήποτε δόγματος απαιτείται και απόφασις του Υπουργείου της Παιδείας και των Θρησκευμάτων", διάταξη που επαναλήφθηκε στο άρθρο 63 Π.Δ 25-05-1932 ΕτΚ Α΄297) και ακολούθησαν οι γνωστοί μεταξικοί νόμοι 1363/1938 και 1672/1939, νομοθεσία που τροποποιημένη ισχύει μέχρι σήμερα, με πλούσια ερμηνευτική νομολογία και η συνταγματικότητα της διασώθηκε μέσω της νομολογιακής εφαρμογής της από το ΣτΕ, υπό την προϋπόθεση ότι η αδειοδότηση δεν εξαρτάται από έλεγχο σκοπιμότητας αλλά συνιστά άσκηση δέσμιας αρμοδιότητας, κατόπιν απλού ελέγχου των τυπικών προϋποθέσεων και δη αυτών που σχετίζονται με γενικούς κανόνες δημόσιας τάξεως, όπως η πολεοδομική νομιμότητα του χώρου και η εξασφάλιση της ασφαλούς συνάθροισης των πιστών (με αποτέλεσμα η απόρριψη αιτήσεων αδειοδότησης να είναι η εξαίρεση και όχι ο κανόνας της διοικητικής πρακτικής).

Ακριβώς λοιπόν αυτή η εξασφάλιση της ελεύθερης συλλογικής και οργανωμένης άσκησης της λατρείας κατόπιν μιας τυπικής αδειοδοτικής διαδικασίας, σε συνδυασμό με την επίκληση των συνταγματικών διατάξεων περί θρησκευτικής ελευθερίας και με πρακτικές διοικητικές λύσεις σε επιμέρους θέματα, ενδεχομένως και η δυνατότητα επιλογής των κοινών τύπων νομικού προσώπου, συνέτεινε για χρόνια στην απορρόφηση των όποιων κραδασμών από την έλλειψη μιας ειδικής νομικής μορφής για τις θρησκευτικές κοινότητες και στην μεταφορά του προβλήματος από το επίπεδο του συνταγματικού δικαιώματος (στο εννοιολογικό περιεχόμενο του οποίου άλλωστε ουδέποτε περιλήφθηκε η ανάγκη πρόβλεψης κάποιας ειδικής μορφής νομικής οργάνωσης) στο επίπεδο της καθημερινής λειτουργίας, άρα σε πιο διαχειρίσιμα από τη διοίκηση μεγέθη. Όμως ο εκσυγχρονισμός του ελληνικού δημοσίου και η αυτοματοποίηση και ηλεκτρονική μηχανοργάνωση πλήθους υποχρεώσεων και διαδικασιών (κοινών για όλους), εγκατέστησε σταδιακά μια νέα πραγματικότητα που δεν μπορούσε πλέον να ξεπερνιέται με την καλή προαίρεση της διοίκησης ούτε με οριακές ερμηνευτικές προσεγγίσεις ή ad hoc λύσεις, αντιθέτως προκαλούσε μια αυξανόμενη δυσλειτουργία που ουσιαστικά έθετε σε αμφιβολία, αθέλητα και έμμεσα, την απρόσκοπτη απόλαυση των συνταγματικών ελευθεριών των

θρησκευτικών κοινοτήτων που είχαν απορρίψει τις τότε διαθέσιμες (δύο) νομικές μορφές οργάνωσης και είχαν επιλέξει συνειδητά να λειτουργούν εντός μιας ιδιότυπης «γκρίζας ζώνης» περί του νομικού καθεστώτος τους.

Ο νόμος 4301/2014, φιλοδοξώντας να δώσει μια διέξοδο στην κατάσταση αυτήν, αποτέλεσε μια τομή στο δίκαιο θρησκευτικών ελευθεριών. Αυτό όμως που είναι αξιοπρόσεκτο δεν είναι μόνο ότι κάλυψε αυτό το κενό δεκαετιών, θεσμοθετώντας για πρώτη φορά δύο ειδικές νομικές μορφές θρησκευτικής οργάνωσης (θρησκευτικό και εκκλησιαστικό νομικό πρόσωπο) αλλά ότι αφενός μεν έγινε αποδεκτός από ευρύτατη πλειοψηφία στη Βουλή, αφετέρου δε υιοθετήθηκε από τις ίδιες τις θρησκευτικές κοινότητες, οι οποίες, παρά τις δικαιολογημένες αρχικές επιφυλάξεις τους μετά από τόσο μεγάλο διάστημα απραξίας της Πολιτείας, υποδέχθηκαν θετικά τον νόμο και προσέφυγαν στις διατάξεις του από την πρώτη στιγμή. Αυτό φυσικά δεν είναι τυχαίο αλλά οφείλεται στην σταθερά στοχοπροσηλωμένη προσπάθεια της πολιτικής ηγεσίας του Υπουργείου Παιδείας και ιδιαίτερα του Γενικού Γραμματέα Θρησκευμάτων, που επί δύο περίπου έτη διαβούλευσης και αλλεπάλληλων επαφών, κατάφερε να επιτευχθεί η ευρύτατη δυνατή συναίνεση σε όλα τα επίπεδα και να αμβλυνθούν οι επιμέρους επιδιώξεις κάθε θρησκευτικής κοινότητας. Πρέπει να τονίσω ότι με τις αρχικές θέσεις της κάθε κοινότητας, η οποία ευλόγως επικεντρωνόταν στις δικές της ανάγκες και περιοριζόταν στα δικά της εξατομικευμένα ζητήματα, οδηγούμασταν όχι μόνο σε κατακερματισμό και περιπτωσιολογία των νομοθετικών επιλογών (με ενδεχόμενο κίνδυνο την παραβίαση ακόμα και της αρχής της ίσης μεταχείρισης), αλλά και στην εισαγωγή ρυθμίσεων που είτε ήταν ξένες προς την ημεδαπή δικαιϊκή τάξη, είτε θα μετέφεραν διατάξεις του εσωτερικού θρησκευτικού δικαίου των κοινοτήτων σε επίπεδο τυπικού κανόνα δικαίου.

Τα πρώτα λοιπόν τρία χρόνια ισχύος του νόμου (από τον Οκτώβριο 2014 και έκτοτε) είναι νομίζω αρκετά για να μας δώσουν μια επαρκή εικόνα περί της έκτασης εφαρμογής του και των τυχόν αναγκαίων τροποποιήσεων, παραμετροποιήσεων και διορθώσεών του. Καταρχάς αυτό που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι με την de jure αναγνώριση δυνάμει του άρθρου 13 (τιμητική στην ουσία της) της νομικής προσωπικότητας εννέα ιστορικών θρησκευτικών κοινοτήτων (τέσσερα εκκλησιαστικά και περί τα 260 θρησκευτικά νομικά πρόσωπα), ένα μεγάλο φάσμα των θρησκευτικών κοινοτήτων προσέλαβε από τη δημοσίευση του νόμου νομική προσωπικότητα ιδιωτικού δικαίου, με μόνη την υποχρέωσή τους να υποβάλουν εντός ενιαυσίας προθεσμίας συγκεκριμένα δικαιολογητικά στα αρμόδια Πρωτοδικεία, προκειμένου να εγγραφούν (δια πράξεως του προϊσταμένου τους) στο οικείο ενιαίο δημόσιο βιβλίο θρησκευτικών και εκκλησιαστικών νομικών προσώπων που προβλέφθηκε το πρώτον με τον νόμο, για την εξασφάλιση της πληρότητας του και τη διευκόλυνση της αρχής της δημοσιότητας. Φυσικά, είναι αλήθεια ότι η ανάγκη δημοσιότητας θεραπεύεται δια του ίδιου του άρθρου 13 (υπενθυμίζω ότι σε περιπτώσεις διαδοχής νομικών προσώπων δημοσίου δικαίου, ιδίως δια καταργήσεώς τους και εντάξεως των αρμοδιοτήτων και οργανισμών τους σε νέα νπδδ, προβλέφθηκε αυτόματη μεταβίβαση όλων των εμπραγμάτων δικαιωμάτων τους στα νέα νομικά πρόσωπα χωρίς καμία νέα εγγραφή στα οικεία υποθηκοφυλακεία, λύση που κρίθηκε νόμιμη και ασφαλής από τα δικαστήρια). Η καθημερινή πρακτική όμως και οι συναλλαγές με τις δημόσιες αρχές απαιτούν συνήθως την προσκόμιση πιστοποιητικών, τα οποία ιδίως για τα σωματεία

εκδίδουν τα Δικαστήρια, στα οποία άλλωστε τα ex lege αναγνωρισμένα νομικά πρόσωπα θα προσφεύγουν για τις τροποποιήσεις και μεταβολές τους.

Ετσι, όπως αναμέναμε, το άρθρο 13, αναγνωρίζοντας τιμητικά συγκεκριμένες ιστορικές θρησκευτικές κοινότητες και παράλληλα αποσυμφορίζοντας τα δικαστήρια από έναν μεγάλο όγκο αιτήσεων που θα επιβάρυναν την εκουσία δικαιοδοσία (ιδίως της Αθήνας) και τις ίδιες τις κοινότητες με τις σχετικές δαπάνες (εξαιρουμένης της υποβολής των δικαιολογητικών στο πρώτο έτος ισχύος του νόμου για έκδοση των αναγκαίων πράξεων εγγραφής), περιόρισε τον όγκο των αιτήσεων για ίδρυση νέων θρησκευτικών και εκκλησιαστικών νομικών προσώπων σε κοινότητες που είχαν το κρίσιμο μέγεθος (τουλάχιστον τριακόσια άτομα) και τη διάθεση να προσλάβουν αυτή τη νέα νομική μορφή. Αυτό που ίσως κάνει εντύπωση είναι ο αριθμός των νομικών προσώπων της Καθολικής Εκκλησίας που αναγνωρίζονται δυνάμει του άρθρου 13. Αυτός ο κατάλογος δεν εξηγείται από νομικής άποψης αλλά σε μερικές περιπτώσεις ούτε από άποψης μεγεθών των κοινοτήτων, είναι δηλαδή αλήθεια ότι αναγνωρίστηκαν ως θρησκευτικά νομικά πρόσωπα θρησκευτικές κοινότητες που μόνο κατά δήλωση της Καθολικής Εκκλησίας εξυπηρετούνται από τους συγκεκριμένους ναούς (ναούς ακόμα και εκατοντάδων ετών). Ωστόσο αυτό εξηγείται ιστορικά. Η Καθολική Εκκλησία για δεκαετίες, και σίγουρα από την εισαγωγή του Αστικού Κώδικα και εντεύθεν, ζητούσε επίμονα τη ρύθμιση της νομικής κατάστασής της, βασικά με το κύριο εργαλείο που γνωρίζει στην διεθνή πρακτική και παρουσία της, ήτοι τη σύναψη σύμβασης (κονκορδάτου) με το κράτος, αλλά μια τέτοια επιλογή είναι ξένη προς το δικό μας νομικό πολιτισμό. Ωστόσο, δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε ότι ήταν αυτή που δέχθηκε την αρνητική θέση του Αρείου Πάγου για τη δικονομική δυνατότητά της να είναι διάδικος, και δη σε μια υπόθεση σχετικά ήσσονος σημασίας (υπόθεση Χανίων), συνεπώς οι επιφυλάξεις της ήταν μεγάλες για το νέο εγχείρημα. Σε ένα τέτοιο ιστορικό πλαίσιο, πρέπει να κατανοήσουμε ότι η Καθολική Εκκλησία, ως η μεγαλύτερη Χριστιανική Εκκλησία στον Κόσμο, και με μια αυστηρή δομή και οργάνωση, δεν μπορούσε εύκολα να δεχθεί ότι σε ένα δυτικό, και δη χριστιανικό, κράτος, ελλείπει η δυνατότητα της να προσλάβει νομική προσωπικότητα και να αναγνωρίζεται επίσημα. Έτσι, όταν αποφάσισε να αποδεχθεί την ένταξή της στο νέο νομικό καθεστώς, είδε την ευκαιρία να κατοχυρώσει (με νομική προσωπικότητα) κάθε ναό αλλά και θρησκευτική δομή της (πχ μοναχικά τάγματα), ακόμα και εάν αυτός ο ναός δεν αποτελούσε πλέον –ή δεν αποτέλεσε ποτέ- το λειτουργικό κέντρο αναφοράς μιας θρησκευτικής κοινότητας. Παρότι της εξηγήθηκε ότι η κατάρτιση τόσο μεγάλου καταλόγου μπορεί να της δημιουργούσε οργανωτικά / διοικητικά και νομικά προβλήματα, η προηγούμενη αρνητική εμπειρία της, εύλογα ίσως, την οδήγησε να αιτηθεί την αναγνώριση ως θρησκευτικού νομικού προσώπου όλων σχεδόν των δομών της εντός της Ελληνικής Επικράτειας.

Μέχρι σήμερα λοιπόν, εννέα θρησκευτικές κοινότητες έχουν αιτηθεί κατά τις ειδικότερες διατάξεις του ν.4301/2014 την ίδρυση θρησκευτικού νομικού προσώπου (μέχρι σήμερα δεν έχει κατατεθεί αίτηση για ίδρυση εκκλησιαστικού νομικού προσώπου, το οποίο όμως απαιτεί να προϋπάρχουν τουλάχιστον τρία θ.ν.π ώστε να δικαιολογείται η ανάγκη μιας κεντρικής δομής, συνοδικής ή άλλης). Εξ' αυτών, οι τρεις είναι κοινότητες Γνησίων Ορθοδόξων Χριστιανών, οι οποίες πράγματι διείδαν την ευκαιρία να βγουν, μετά από πολλά χρόνια, από ένα χώρο αμφισβήτησης και να αποκτήσουν μια σύγχρονη νομική ταυτότητα, προκειμένου να επιλύσουν τη σωρεία των προβλημάτων που έχουν συσσωρευτεί στις σχέσεις τους με το Κράτος. Δύο εξ'

αυτών αφορούν Πεντηκοστιανές κοινότητες, ένα ανήκει στην Κοινωνία Ευαγγελικών Εκκλησιών και ένα ακόμα σε κοινότητα της Αρμενικής Ορθόδοξης Αποστολικής Εκκλησίας. Κάνει εντύπωση ότι δύο μεγάλες και πολυπληθείς θρησκευτικές κοινότητες δεν έχουν καταθέσει ακόμα καμία αίτηση για πρόσληψη της ειδικής αυτής νομικής μορφής, οι Μάρτυρες του Ιεχωβά (οι οποίοι μάλιστα έχουν δεκάδες αδειοδοτημένους ευκτήριους οίκους και έντονη θρησκευτική δραστηριότητα) και οι μουσουλμανικές κοινότητες (πλην Θράκης), ωστόσο πρέπει να προσθέσω ότι οι τελευταίες (έχοντας λάβει μάλιστα τα τελευταία χρόνια και τέσσερις άδειες λατρευτικών χώρων εντός Αττικής) επιμένουν να οργανώνονται σε σωματειακό επίπεδο, προφανώς καλύπτοντας μεγαλύτερο εύρος από τους σκοπούς που ένα θ.ν.π έχει εκ του νόμου. Όμως δύο αιτήσεις και οι σχετικές δικαστικές αποφάσεις προκαλούν πραγματικό νομικό (και θρησκευτικό) ενδιαφέρον.

Η πρώτη υπόθεση αφορά την Αιθιοπική Ορθόδοξη Εκκλησία της Αθήνας, η νομική προσωπικότητα της οποίας αναγνωρίστηκε ρητώς δυνάμει του άρθρου 13 (παρ. 5 περ.β). Το ίδιο άρθρο (παρ.6) προβλέπει ως αποκλειστική την ενιαύσια προθεσμία από την ισχύ του νόμου για την υποβολή των δικαιολογητικών στο αρμόδιο Πρωτοδικείο, προκειμένου να εγγραφεί το νομικό πρόσωπο στο οικείο βιβλίο, μετά δε την πάροδο της προθεσμίας αυτής καμία δημόσια υπηρεσία δεν συναλλάσσεται με το νομικό πρόσωπο (η προθεσμία αυτή έληξε στις 08-10-2015). Η διάταξη αυτή και η αυστηρή προθεσμία της είχε επικοινωνηθεί επαρκώς σε όλες τις θρησκευτικές κοινότητες του άρθρου 13, προκειμένου να μην υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η αυτόματη αναγνώρισή τους δεν μπορούσε να οδηγήσει σε ανέξοδη αδράνεια και αέναη εκκρεμότητα εγγραφής στο δημόσιο βιβλίο, με αποτέλεσμα όντως τότε να τίθενται ζητήματα ασφάλειας δικαίου. Ταυτόχρονα όμως δεν προέβλεψε την άρση της νομικής προσωπικότητας, αφού μια τέτοια εξέλιξη αφενός μεν θα ανέτρεπε την τιμητική αναγνώριση της Βουλής, αφετέρου θα έπρεπε να γίνει δια της διαλύσεως του νομικού προσώπου, προφανώς με πλήθος ειδικοτέρων ρυθμίσεων για τις διάφορες έννομες σχέσεις ιδιωτικού και δημοσίου δικαίου που εν τω μεταξύ θα είχαν γεννηθεί κατά τον πρώτο χρόνο λειτουργίας του. Προέβλεψε λοιπόν μια εξίσου δραστική κύρωση, αυτήν της αδυναμίας εξωτερικής εκπροσώπησης και δράσης του νέου νομικού προσώπου όσον αφορά ειδικά στις σχέσεις του με το δημόσιο, διατηρώντας όμως τη νομική προσωπικότητά του, έστω με περιορισμένο εύρος (όσο αυτό είναι νομικά δυνατό). Λόγω όμως της εκτενούς διαβούλευσης, της ακρόασης των συγκεκριμένων κοινοτήτων στην Βουλή και της συνεχούς επαφής τους με την ΓΓΘ, όλες οι ενδιαφερόμενες κοινότητες γνώριζαν ήδη πολύ πριν την ψήφιση του νόμου τις προτεινόμενες ρυθμίσεις (που τελικώς ψηφίστηκαν χωρίς μεταβολές) και τις συνακόλουθες υποχρεώσεις τους. Αντ' αυτού, το εν λόγω θρησκευτικό νομικό πρόσωπο, προφανώς εκ παραδρομής ή παρανόησης, παρέλειψε αυτήν την υποχρέωσή του με αποτέλεσμα, όταν συνειδητοποίησε την παράλειψη, να μην μπορεί να εγγραφεί στο οικείο δημόσιο βιβλίο και το 2016 πλέον να αναζητείται νομοθετική λύση (με μια αναβίωση της προθεσμίας), πράγμα που η ΓΓΘ εξέταζε στα πλαίσια των νομοθετικών πρωτοβουλιών της.

Ωστόσο, τον Νοέμβριο 2016, το σωματείο που από το 1996 και έκτοτε η εν λόγω θρησκευτική κοινότητα χρησιμοποιούσε για την νομική οργάνωση της (με την αυτή επωνυμία) αιτήθηκε ενώπιον του ΜονΠρωτΑθηνών, επ' ονόματι του και επικαλούμενο τις διατάξεις του άρθρου 3 ν.4301/2014, την εγγραφή του στο βιβλίο θρησκευτικών νομικών προσώπων. Επαναλαμβάνω, την αίτηση υπέβαλε το ίδιο το σωματείο επ' ονόματι του, και με αίτημα την

εγγραφή αυτού (του σωματείου και όχι ενός υπό ίδρυση θ.ν.π), η οποία τελικώς συζητήθηκε στην Εκουσία και έγινε δεκτή (1492/2017 ΜΠρΑΘ). Ωστόσο, το δικαστήριο παραγνώρισε ότι το δικαίωμα για τη σύσταση της νέας αυτής ειδικής μορφής νομικού προσώπου επιφυλάσσεται ρητώς σε ενώσεις φυσικών προσώπων (θρησκευτική κοινότητα) και όχι σε νομικά πρόσωπα (σε αντίθεση με το δικαίωμα σύστασης εκκλησιαστικού νομικού προσώπου, το οποίο έχουν μόνο θρησκευτικά νομικά πρόσωπα), θέτοντας ο νόμος στο επίκεντρό του την ένωση φυσικών προσώπων, ως φορέα του συγκεκριμένου δικαιώματος θρησκευτικής οργάνωσης και αντιλαμβανόμενος το συγκεκριμένο δικαίωμα του οργανωμένα θρησκεύεσθαι στο άτομο και όχι σε νομικά οργανωμένες ενώσεις όπως τα σωματεία (ανεξαρτήτως του τυχόν θρησκευτικού σκοπού που επιδιώκουν). Περαιτέρω, σε καμία περίπτωση ο νόμος δεν επέτρεψε τη μετατροπή υφιστάμενων σωματείων σε θ.ν.π, έστω και εάν αυτά εξ' ανάγκης θεράπευαν παρόμοιους σκοπούς μέχρι τον ν. 4301/14. Τα σωματεία αυτά συνεχίζουν να είναι αυτοτελή και διακριτά νομικά πρόσωπα ιδιωτικού δικαίου, ακόμα και εάν τα μέλη τους, όλα ή όσα επιθυμούν, αποφασίσουν να συστήσουν και ένα θρησκευτικό νομικό πρόσωπο (έχοντας το δικαίωμα αυτό) για την καλύτερη εξυπηρέτηση των θρησκευτικών αναγκών τους, που φυσικά θα έχει διαφορετική νομική προσωπικότητα και με κανέναν τρόπο δεν θα συμπλέκεται με το υφιστάμενο νομικό πρόσωπο που έχει συσταθεί κατά τις γενικές διατάξεις του Αστικού Κώδικα. Ετσι, στα άρθρα 3 και 4 προβλέπεται ρητώς ότι για την εγγραφή θρησκευτικού νομικού προσώπου στο ειδικό βιβλίο, η (προφανώς προσωρινή) διοίκηση του (μόνο φυσικά πρόσωπα) υποβάλλει αίτηση στο αρμόδιο μονομελές πρωτοδικείο. Κατόπιν αυτών, το ΥΠΠΕΘ για την ορθή εφαρμογή του νόμου, ανεξαρτήτως εάν αναγνωρίζει την ανάγκη να επιλυθεί το ζήτημα που γεννήθηκε από τις παραλείψεις της θρησκευτικής κοινότητας, αναγκάστηκε να αιτηθεί από τον Εισαγγελέα Πρωτοδικών Αθηνών την υποβολή σχετικής έφεσης (μη δυνάμενο δικονομικώς να ασκήσει το ίδιο, αφού δεν είχε παρέμβει στην πρωτοβάθμια δίκη) λόγω εσφαλμένης εφαρμογής του γράμματος αλλά και του σκοπού του νόμου, πέραν των λοιπών τυπικών παραλείψεων στις οποίες είχε υποπέσει το αιτούν σωματείο με την ελλιπή κοινοποίηση των προβλεπόμενων δικαιολογητικών. Τελικώς, η Εισαγγελία Αθηνών άσκησε έφεση κατά της απόφασης αυτής, η εκδίκαση της οποίας αναμένεται τον Μάρτιο 2018.

Η έτερη υπόθεση όπου ερμηνεύθηκε ο νόμος είναι η αίτηση της Ελληνικής Εθνικής Θρησκείας – Υπατο Συμβούλιο Ελλήνων Εθνικών (ήτοι της πίστης στο Πολυθεϊστικό Σύστημα των Ελλήνων Θεών και στο λατρευτικό σύστημα και εκδηλώσεις, ηθικές αξίες και θρησκευτικό τρόπο ζωής που ανέπτυξαν οι αρχαίοι Έλληνες). Τόσο το πρωτοβάθμιο (ΜΠρΑθ 2156/2015) όσο και το δευτεροβάθμιο δικαστήριο (ΜΕφΑθ 1519/2017) απέρριψαν την αίτησή της, αναφερόμενα εκτενώς στην αιτιολογική έκθεση του νόμου και επικεντρώνοντας τον λόγο απόρριψης στην επωνυμία του υπό σύσταση νομικού προσώπου. Πράγματι, αμφότερα τα δικαστήρια ορθώς εξέλαβαν ότι ο νόμος ρητώς αξιώνει από την επωνυμία, πέραν των γενικών προϋποθέσεων που ούτως ή άλλως απαιτούνται κατά τις γενικές διατάξεις (ήτοι να μην είναι απρεπής ή σκανδαλώδης, να μην είναι παραπλανητική και να μην περιέχει εμβλήματα και σήματα του Ελληνικού κράτους) να περιέχει τη βασική προσδιοριστική της θρησκείας λέξη (στην ελληνική γλώσσα), προκειμένου αφενός να προσδιορίζονται ορθά οι εξωτερικές σχέσεις που το νομικό πρόσωπο αναπτύσσει με την Πολιτεία και τους λοιπούς κοινωνούς, αφετέρου να μην τίθεται κίνδυνος συγχύσεως και παρεξηγήσεως των πραγματικών θρησκευτικών

πεποιθήσεών του. Υπό τις σκέψεις αυτές όμως έκριναν ότι ο όρος «Εθνικός/ή» δεν μπορεί να έχει αυτήν την έντονη θρησκευτική διακριτική λειτουργία (μάλιστα σε συνδυασμό με το επίθετο ελληνική δίνει την εντύπωση ότι αφορά στην επίσημη θρησκεία του ελληνικού έθνους), αφού ακόμα και η χρήση του αυτή στην Αγία Γραφή (ήτοι στο πρώτο βιβλίο που τυπώθηκε στην ανθρώπινη ιστορία και έκτοτε είναι το πρώτο σε παγκόσμια κυκλοφορία), δεν είναι «*αυτή που προσδιορίζει την πραγματική έννοια της εν λόγω λέξεως, αλλά ούτε είναι και η κρατούσα*», και σε κάθε περίπτωση ο όρος «εθνικός» τότε δεν αφορούσε τους πιστούς κάποιας συγκριμένης πίστης αλλά ένα μωσαϊκό θρησκειών. Με άλλα λόγια, και τα δύο δικαστήρια έκριναν ότι στην ως άνω επωνυμία της εν λόγω θρησκευτικής κοινότητας έπρεπε να τεθεί κάποιος όρος που να παραπέμπει ευθέως στο πολυθεϊστικό σύστημα. Εάν φυσικά μιλάγαμε στο πλαίσιο των κοινών διατάξεων του ΑΚ, είναι αλήθεια ότι έχουν ιδρυθεί νομικά πρόσωπα ιδιωτικού δικαίου, κυρίως μη κερδοσκοπικοί φιλανθρωπικοί σύλλογοι (συστημένοι υπό τη μορφή του σωματείου) που έχουν γίνει αποδεκτά με χρήση των όρων «εθνικός» και «ελληνικός» όχι μόνο από τα δικαστήρια, κατά τη διαδικασία έγκρισης του καταστατικού τους και εγγραφής τους στο ειδικό βιβλίο σωματείων αλλά και από τη διοίκηση (όταν τα αναγνωρίζει ειδικώς) πχ η Ελληνική Εθνική Ενωση κατά της Επιληψίας, η Εθνική Στέγη, η Εθνική Εταιρία των Ελλήνων Λογοτεχνών, χωρίς η χρήση των όρων αυτών να θεωρείται ότι ενέχει τον κίνδυνο σύγχυσης ως προς τη λειτουργική, διοικητική ή οικονομική σχέση τους με το κράτος. Εν προκειμένω όμως, ο νόμος, σταθμίζοντας μεταξύ του δικαιώματος αυτοπροσδιορισμού και της αρχής της αλήθειας, θέτει ένα επιπλέον στοιχείο ως απαραίτητο όρο της επωνυμίας, αυτό της βασικής προσδιοριστικής λέξης. Και ακριβώς αυτό το σημείο, δεδομένης και της πολυσημίας που απαντάται διαρκώς στην ελληνική γλώσσα και στις πολλές σημασίες που η ιστορική διαδρομή της έχει αποδώσει στην ίδια γλωσσική μορφή, ενέχει ερμηνευτικό κίνδυνο, αφού μια λέξη που μπορεί να θεωρείται αυτονόητα προσδιοριστική και να εκλαμβάνεται με δεδομένη σημασία από την οικεία επιστημονική κοινότητα ή εντός συγκεκριμένου κύκλου σχέσεων και δραστηριοτήτων, μπορεί κάλλιστα να εκλαμβάνεται υπό άλλη σημασία της από άτομα εκτός της κοινότητας ή του συγκεκριμένου κύκλου δραστηριοτήτων.

Το αξιοσημείωτο όμως είναι ότι η εφετειακή απόφαση συζητήθηκε μετά την έκδοση της άδειας ίδρυσης και λειτουργίας ευκτήριου οίκου στην εν λόγω θρησκευτική κοινότητα με την ως άνω επωνυμία, άδεια την οποία η κοινότητα προσκόμισε και επικαλέστηκε στο Δικαστήριο προκειμένου να καταδείξει ότι η διοίκηση πράγματι αναγνωρίζει ως θεμιτή και νόμιμη τη συγκεκριμένη επωνυμία και ότι συντρέχει το τεκμήριο του άρθρου 17, που ορίζει ότι τεκμαίρεται ως γνωστή θρησκεία αυτή που για την άσκηση της δημόσιας λατρείας της, τελεί σε ισχύ σχετική άδεια λατρευτικού χώρου. Βέβαια, δεν θεωρώ απίθανο ένας τελείως ανεξοικείωτος με το θρησκευτικό φαινόμενο να σχηματίσει κάποια λάθος εντύπωση σε σχέση με την ως άνω επωνυμία, άλλωστε πόσοι από τον μέσο κοινωνικό άνθρωπο είναι σε θέση να κατανοήσουν, έστω σε αδρές γραμμές, τις ομολογίες πίστεως και τις μεταξύ τους διαφορές ακόμα και διαδεδομένων δογμάτων ? Όμως είναι αλήθεια ότι ο όρος αυτός χρησιμοποιείται παγιωμένα και χωρίς αμφισβήτηση όχι μόνο στη θεολογική και ιστορική επιστήμη αλλά και στα σύγχρονα σχολικά εγχειρίδια του μαθήματος των θρησκευτικών, προκειμένου να προσδιορίσει -εντός του ελλαδικού χώρου αλλά και της ευρύτερης γεωγραφικής περιοχής που είχε εποικιστεί από ελληνικούς πληθυσμούς- τους πιστούς της αρχαίας ελληνικής θρησκείας (όπως τουλάχιστον

αυτή διαμορφωνόταν και εξελισσόταν μέχρι την επικράτηση του Χριστιανισμού και την ανακήρυξή του σε επίσημη θρησκεία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας). Άλλωστε, νομίζω ότι είναι πασίδηλο ότι τα μέλη της ελληνικής κοινωνίας, ανεξαρτήτως θρησκευτικών πεποιθήσεων, είναι διαχρονικά εξοικειωμένα με την εικόνα του Ελληνορθόδοξου Ναού και του γεγονότος ότι η Ανατολική του Χριστού Εκκλησία είναι η επικρατούσα στην ελληνική επικράτεια, έτσι θεωρώ δύσκολο ο μέσος κοινωνικός και γενικής μορφώσεως άνθρωπος (που συνήθως αποτελεί και το μέτρο σύγκρισης) θα μπορούσε να παραπλανηθεί ως προς τη θέση της συγκεκριμένης θρησκείας στους κοινωνικούς συσχετισμούς. Στην ΓΓΘ, είμαστε μάλλον εξοικειωμένοι με τον όρο αυτόν και τον εκλάβαμε ευθέως υπό την παγιωμένη θρησκευτική έννοια και σημειολογία του, κρίνοντας συνεπώς την επωνυμία της κοινότητας απολύτως αποδεκτή, δηλωτική της θρησκείας που πρεσβεύει και άρα κατάλληλη και πρόσφορη για τον σκοπό που επιδιώκει και την πανηγυρική εξωτερική εκδήλωση του σκοπού αυτού, αποδεχόμενοι ότι δεν προκαλείται σύγχυση, εντός τουλάχιστον της Ελληνικής κοινωνίας, να εκληφθεί αυτή η επωνυμία υπό άλλη σημασία, και δη ως εθνική ή κρατική θρησκεία (όπως ενδεχομένως η Εκκλησία της Αγγλίας ή της Δανίας). Περισσότερο προβληματιστήκαμε εάν πράγματι οι Εθνικοί συνέχιζαν να αποτελούν μια θρησκευτική κοινότητα, ήτοι εάν τα πιστεύω και οι εκδηλώσεις τους ξεπερνούσαν τυχόν νοσταλγικές πανηγυρικές εκφάνσεις της αρχαίας ελληνικής ιστορίας (και ποιών περιόδων της), ενδεχομένως υπό ένα κάλυμμα θρησκευτικής ή θρησκευτικοποιημένης εκδήλωσης, και εάν είχαν στον πυρήνα τους τα εννοιολογικά χαρακτηριστικά της θρησκείας (πράγμα που δεν φάνηκε να προβληματίζει το δικαστήριο, αφού για την εξέταση της νομιμότητας της επωνυμίας αναγκαστικά προηγείται η έστω σιωπηρή εξέταση και αποδοχή της θρησκευτικής φύσεως της ομάδας και του πιστεύω της). Συνεπώς, εξετάστηκε η αίτηση αδειοδότησης της κοινότητας στην ουσία της, ήτοι εάν πράγματι η κοινότητα αυτή πρεσβεύει μια θρησκεία και δη γνωστή, ή εάν οι πεποιθήσεις και δοξασίες της δεν πληρώνουν τα εννοιολογικά χαρακτηριστικά της θρησκείας (υπό τις σύγχρονες συνταγματικές απαιτήσεις), ερώτημα το οποίο πάντα η διοίκηση οφείλει να προσεγγίζει με μεγάλο σεβασμό προς το θρησκευτικό φαινόμενο (εμφανιζόμενο διαχρονικώς και εξελισσόμενο διαρκώς) και τις ένθεες πεποιθήσεις των πολιτών. Εντέλει, το ερώτημα αυτό, το οποίο τα τελευταία δέκα πέντε έτη είχε παραμείνει αναπάντητο από τη διοίκηση παρά τις επτά αιτήσεις που είχαν καταθέσει μέλη θρησκευτικών κοινοτήτων της συγκεκριμένης θρησκείας για ίδρυση χώρων λατρείας (τις οποίες αιτήσεις κατά τις γενικές διατάξεις του διοικητικού δικαίου τεκμαίρεται ότι απέρριπτε σιωπηρώς) απαντήθηκε θετικά, δια της έκδοσης της σχετικής άδειας ίδρυσης και λειτουργίας του λατρευτικού χώρου της. Βεβαίως, πρέπει να διευκρινίσω ότι η διαφορετική αυτή αντιμετώπιση και κρίση Δικαιοσύνης / Διοίκησης δεν αφορά ακριβώς στο ίδιο αντικείμενο, διότι τα Δικαστήρια επιλήφθηκαν επί αιτήσεως για αναγνώριση θρησκευτικού νομικού προσώπου (και υπό το ειδικό καθεστώς του ν.4301/2014 για τις συγκεκριμένες συσσωματώσεις) ενώ η διοίκηση επιλήφθηκε επί αιτήσεως αδειοδότησης χώρου λατρείας (υπό το καθεστώς των νόμων 1363/1938 και 1672/1939 και φυσικά του άρθρου 13Σ).

Μια άλλη δικαστική εφαρμογή και ερμηνεία του ν. 4301/2014, την οποία ομολογώ ότι δεν αναμέναμε, είναι η απόφαση (Διάταξη) **33/2015** του Ειρηνοδικείου Νέας Ιωνίας, η οποία εκδόθηκε επί αιτήσει ίδρυσης σωματείου. Εν προκειμένω, μια ομάδα φυσικών προσώπων που ανήκουν στην Ελεύθερη Αποστολική Εκκλησία της Πεντηκοστής αποφάσισαν να ιδρύσουν ένα κοινό σωματείο του Αστικού Κώδικα, προφανώς λόγω έλλειψης του ελάχιστου αναγκαίου

αριθμού πιστών, και προσέφυγαν στο αρμόδιο, λόγω έδρας, Ειρηνοδικείο κατά την εκουσία διαδικασία, όπως δηλαδή προβλέπεται στον Κώδικα Πολιτικής Δικονομίας. Στο καταστατικό τους προβλέφθηκαν πέντε συγκεκριμένοι σκοποί, ήτοι εν ολίγοις οι εξής: **α)** η καλλιέργεια χριστιανικού χαρακτήρα και η πνευματική εν Χριστώ οικοδόμηση των μελών, **β)** η ανάπτυξη πνεύματος διάθεσης και προσφοράς για τη διάδοση των Ιερών Διδασκαλιών της πίστης του, **γ)** η εναρμόνιση της πνευματικής ζωής των μελών με την πνευματική ζωή των πρώτων Χριστιανών, **δ)** η αλληλοβοήθεια μεταξύ των μελών και η ανάπτυξη φιλανθρωπικού έργου και **ε)** η νομική εξυπηρέτηση και εκπροσώπηση της Εκκλησίας τους. Σημειωτέον ότι η εν λόγω θρησκευτική κοινότητα έχει λάβει άδεια ιδρύσεως και λειτουργίας ευκτήριου οίκου στην περιοχή ήδη από το 1995, η οποία συνεχίζει να τελεί σε ισχύ, ωστόσο δεν είχε προσλάβει την τυπική μορφή ενός νομικού προσώπου, με τις συνακόλουθες συνέπειες σε καθημερινής φύσεως δυσλειτουργίες, ιδίως στις σχέσεις τους με τις δημόσιες υπηρεσίες (ΙΚΑ, Δ.Ο.Υ) και τα πιστωτικά ιδρύματα. Να υπενθυμίσω ότι τα τελευταία έτη, με τη θεσμοθέτηση ολοένα αυστηρότερων διαδικασιών εθνικού και διεθνούς ελέγχου πόθεν έσχες και διακίνησης χρήματος για την εξυπηρέτηση φορολογικών σκοπών και την πρόληψη εγκληματικών πράξεων, τα πιστωτικά ιδρύματα είναι αναγκασμένα να απαιτούν λεπτομερή στοιχεία ταυτοποίησης, που μια άτυπη θρησκευτική ομάδα εκ των πραγμάτων στερείται, αναγκαζόμενη να δηλώνει ως υπεύθυνο τον θρησκευτικό λειτουργό, με ότι αυτό συνεπάγεται για την προσωπική και περιουσιακή κατάσταση του. Συνεχίζοντας, στο καταστατικό του υπό ίδρυση νομικού προσώπου προβλέπονται διάφορα μέσα για την πραγμάτωση των ως άνω σκοπών (οργάνωση ομιλιών, εκδρομών, επισκέψεων και ενημερωτικών δράσεων, ίδρυση κατασκηνώσεων, ξενώνων, αθλητικών και φιλανθρωπικών δομών, έκδοση βιβλίων, λειτουργία μέσων μαζικής ενημέρωσης), ένα εκ των οποίων μέσων είναι ρητώς η ίδρυση ευκτήριων οίκων. Το δικαστήριο, μνημονεύοντας όλα αυτά τα στοιχεία του καταστατικού, και ανάγοντας αυθαίρετα το μέσο πραγμάτωσης (ίδρυση ευκτήριου οίκου) σε σκοπό, κατέληξε στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι το υπό σύσταση νομικό πρόσωπο δεν μπορεί να υπαχθεί στον Αστικό Κώδικα ούτε να λάβει τη νομοτυπική μορφή του σωματείου, αλλά αναγκαστικώς διέπεται από τις ειδικότερες διατάξεις του ν.4301/2014 περί θρησκευτικού νομικού προσώπου. Και αυτό παρά το γεγονός ότι στην αιτιολογική έκθεση του νόμου διευκρινίζεται με κάθε σαφήνεια ότι η εισαγωγή του νέου τύπου ούτε αποκλείει ούτε περιορίζει τις υφιστάμενες νομικές επιλογές των θρησκευτικών κοινοτήτων. Τελικά, η ενδιαφερόμενη θρησκευτική κοινότητα επανήλθε με νέα αίτησή της για ίδρυση σωματείου (όχι θρησκευτικού νομικού προσώπου), με το αυτό καταστατικό και με τον ίδιο αριθμό μελών, η οποία έγινε δεκτή και το σωματείο εγγράφηκε στο οικείο δημόσιο βιβλίο σωματείων.

Πέραν αυτών, ίσως πρέπει να λεχθούν και μερικές διευκρινήσεις επί διαδικαστικών θεμάτων, τα οποία ανέκυψαν ως ζητήματα ή αιτήματα κατά τον πρώτο χρόνο ισχύος του νόμου. Καταρχάς, από την επισκόπηση των πράξεων που περιήλθαν στην ΓΓΘ, διαπιστώσαμε ότι στο πρώτο διάστημα εφαρμογής των διατάξεων του νόμου, και δη των προβλέψεων του άρθρου 13, εμφιλοχώρησαν σε κάποιες από τις πράξεις των Προϊσταμένων των αρμοδίων Πρωτοδικείων περί εγγραφής των νομικών προσώπων στα οικεία βιβλία διάφορα σφάλματα (πχ εσφαλμένη αναγραφή διευθύνσεων) ή είχαν υποβληθεί από τις θρησκευτικές κοινότητες ελλιπή δικαιολογητικά (πχ εσφαλμένος ή μη πλήρης κατάλογος χώρων λατρείας), σφάλματα τα οποία διορθώθηκαν οίκοθεν κατά τη δικαστηριακή πρακτική, με νεότερες πράξεις του Προϊσταμένου,

δυνάμει των οποίων ανακλήθηκαν προς ορθή επανέκδοση ή διορθώθηκαν και συμπληρώθηκαν οι σχετικές πράξεις και οι αντίστοιχες εγγραφές στα ειδικά δημόσια βιβλία. Ετερο θέμα προέκυψε όταν θρησκευτικές κοινότητες αιτήθηκαν, για διευκόλυνση της διαδικασίας, την τροποποίηση των διατάξεων του άρθρου 3, προκειμένου να μην επισυνάπτεται επί της αιτήσεως η πρωτοτύπως υπογεγραμμένη από όλα τα ιδρυτικά μέλη συστατική πράξη του νομικού προσώπου (και να παρασχεθεί η δυνατότητα η συστατική πράξη να περιλαμβάνεται απλώς στα προσκομιζόμενα αποδεικτικά μέσα, κατά τη συζήτηση της αίτησης). Ωστόσο, μια τέτοια πρακτική δεν μπορεί να εξασφαλίσει τη διατήρηση, στο αρχείο του πρωτοδικείου, της πληρότητας της αίτησης, αφού χωρίς την επισύναψη της συστατικής πράξης στο δικόγραφο, τα προσκομιζόμενα από τον διάδικο αποδεικτικά έγγραφα λαμβάνονται πίσω μετά την έκδοση της απόφασης.

Τέλος, θα ήθελα να αναφερθώ σε ένα από τα βασικά σημεία του νόμου, στο οποίο δέχθηκε κριτική, την πρόβλεψη τουλάχιστον τριακόσιων πιστών / μελών του υπό ίδρυση θ.ν.π., αριθμός που θεωρήθηκε μεγάλος και ως ο βασικός αποτρεπτικός λόγος ως προς την υιοθέτηση της νέας δομής. Βέβαια, είναι αλήθεια ότι ακόμα και πολυπληθείς θρησκευτικές κοινότητες που καλύπτουν άνετα το ποσοτικό αυτό κριτήριο δεν έχουν επιλέξει ακόμα τη μορφή αυτή, για άλλους προφανώς λόγους, εμμένοντας σε σωματειακές μορφές, που επιτρέπουν τη νομική οργάνωση σε μερικότερες ομάδες, ίσως και με τοπικά ή εθνοτικά κριτήρια. Ωστόσο, η επιλογή ήταν ξεκάθαρη από την αρχή, και αποτυπωμένη εκτενώς στη συνοδευτική αιτιολογική έκθεση. Ο νόμος δεν αποσκοπούσε στο να προσφέρει μια σημαία ευκαιρίας σε κάθε μικρή, ακόμα και ευκαιριακή, θρησκευτική ομάδα, και να της επιτρέψει να προσλάβει μια νομική ταυτότητα που εύκολα θα μπορούσε να καταχραστεί. Η σύγκριση με το σωματείο και την απαίτηση των είκοσι μελών ήταν για εμάς εξαρχής άτυχη και πολύ μακριά από το πνεύμα του νόμου, αφού μια τέτοια μικρή δομή, πέραν του γεγονότος ότι θα προκαλούσε τεράστια προβλήματα διοικητικής φύσεως από τη διασπορά των θρησκευτικών νομικών προσώπων. Θα εγκαινίαζε μια περίοδο αναρχίας στον θρησκευτικό χώρο, όπου εύκολα η υψηλή προστατευτική λειτουργία των συνταγματικών επιταγών, σε συνδυασμό με την πολυπλοκότητα του θρησκευτικού φαινομένου και τη δυσχέρεια περιορισμού φαινομένων ψευδοθρησκειών, εν τέλει θα λειτουργούσε σε βάρος των πραγματικών θρησκευτικών κοινοτήτων και των θρησκευομένων κάθε πίστεως. Ενδεχομένως, ένας τόσο μικρός αριθμός, ίσως και μικρότερος των δέκα, θα μπορούσε να αποτελέσει μια αποδεκτή δυνατότητα, μόνο όμως εάν ταυτόχρονα καταργείτο κάθε άλλη δυνατότητα νομικής οργάνωσης και λειτουργίας των θρησκευτικών συσσωματώσεων (ήτοι το σωματείο και η αστική μη κερδοσκοπική Εταιρία κατά τις διατάξεις του Αστικού Κώδικα) και παραλλήλως ο νόμος της διοικητικής αδειοδότησης των λατρευτικών χώρων αυστηροποιείτο σε βαθμό που να απαιτούσε για την ίδρυση και λειτουργία χώρου λατρείας την τυπική οργάνωση της ένωσης των ενδιαφερομένων πιστών, ώστε ο μικρός αριθμός και οι κίνδυνοι μεθόδευσης να εξισορροπούνταν από μια τυπικότερη δομή ακόμα και σε επίπεδο ευκτήριου οίκου. Υπενθυμίζω ότι άδεια λατρευτικού χώρου μπορεί να λάβει οποτεδήποτε μια θρησκευτική κοινότητα ακόμα και ολίγων πιστών, χωρίς να απαιτείται κάποια νομική μορφή της ή έτερο συνδετικό στοιχείο που να αποδεικνύει μονιμότερη και σταθερότερη δομή. Ο αριθμός λοιπόν των τριακοσίων μελών, πέραν του γεγονότος ότι είναι και ο απαιτούμενος αριθμός (οικογενειών) για την ίδρυση μιας ορθόδοξης ενορίας, εξασφαλίζει τη σοβαρότητα και τη μονιμότητα των προθέσεων, την

οικονομική ενίσχυση για τη λειτουργία του θ.ν.π με μικρή μόνο επιβάρυνση από (όλα) τα μέλη και τη συνοχή του θρησκευτικού χώρου. Χωρίς φυσικά να επιδιώκω κάποιον παραλληλισμό ή σύγκριση, δεν μπορώ να μην σημειώσω ότι, σύμφωνα με το άρθρο 29 ν.3023/2002, η ίδρυση ενός πολιτικού κόμματος -ενός εκ των δομικών συστατικών του πολιτειακού μας συστήματος- απαιτεί ιδρυτική διακήρυξη ή καταστατικό υπογεγραμμένο κατ' ελάχιστο από διακόσια άτομα με πλήρη πολιτικά δικαιώματα, ήτοι η οργανωμένη συλλογική εκδήλωση των πολιτικών φρονημάτων, προκειμένου να λάβει μέρος στις εκλογικές διαδικασίες, δεν αρκείται σε μικρότερες συσσωματώσεις.

ΤΟ ΚΥΡΟΣ ΤΟΥ ΚΑΝΟΝΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΝΝΟΜΗ ΤΑΞΗ

- Γεώργιος Δίελλας, Δρ. Διοικητικής Επιστήμης Παντείου Πανεπιστημίου, Διδάσκων στην Εθνική Σχολή Δημόσιας Διοίκησης

Το ζήτημα του κύρους του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας στην ελληνική έννομη τάξη, ανάγεται στην περίοδο της ίδρυσης του νέου ελληνικού κράτους. Όμως τόσο η ιστορική όσο και η ερμηνευτική προσέγγιση του θέματος απαιτεί την μελέτη της κατάστασης που επικρατούσε στον ελληνικό χώρο επί οθωμανικής κυριαρχίας. Η παρούσα μελέτη εστιάζει ιδίως στη διερεύνηση της ύπαρξης ή μη, συγκροτημένης και διαχρονικής δημόσιας πολιτικής εκ μέρους του ελληνικού κράτους για αυτό το θέμα. Ηδη από την περίοδο της ίδρυσης του ελληνικού κράτους, το ζήτημα της αναγνώρισης και του εύρους της ισχύος του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας, έγινε επανειλημμένως αντικείμενο διενέξεων σε πολλά επίπεδα (πολιτικό, διπλωματικό, διοικητικό, θεωρητικό, νομολογιακό), δεδομένου ότι δεν υπήρξε συμφωνία όσων ασχολήθηκαν με το θέμα αυτό σε κάθε επίπεδο[1].

Στις 3 Φεβρουαρίου 1830 συνομολογήθηκαν στο πλαίσιο της σχετικής Συνδιάσκεψης στο Λονδίνο μεταξύ των τριών εγγυητριών δυνάμεων, Μεγάλης Βρετανίας, Γαλλίας και Ρωσίας, τρία Πρωτόκολλα με αντικείμενο την οριστική διευθέτηση του ελληνικού ζητήματος. Εξ΄ αυτών, το πρώτο είχε ως αντικείμενο το πολιτειακό σχήμα του νέου κράτους, το δεύτερο την εκλογή μελλοντικού ηγεμόνα της Ελλάδας, ενώ το τρίτο αφορούσε την θέσπιση «ειδικής προστασίας» υπέρ των «δυτικών χριστιανών». Το περιεχόμενο του Πρωτοκόλλου αυτού ανακοινώθηκε από τους αντιπροσώπους των τριών προστάτιδων Δυνάμεων στην Προσωρινή Ελληνική Κυβέρνηση στις 8 Απριλίου 1830[2]. Μεταξύ άλλων με το Πρωτόκολλο αυτό συνομολογήθηκε ότι η Γαλλία,

---

[1] Σ. Θ. Λάσκαρις, *Η Καθολική Εκκλησία εν Ελλάδι από απόψεως Δημοσίου Δικαίου*, εκδ. Θ. Τζαβέλλα, Αθήναι 1924, σελ. 1, καθώς και Δ. Σαλάχας, *Η νομική θέσις της Καθολικής Εκκλησίας εν τη Ελληνική επικρατεία* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1978, σελ. 166.

[2] Το πλήρες κείμενο του Γ΄ Πρωτοκόλλου του Λονδίνου (3.2.1830) έχει ως εξής:

«Παρόντων των πληρεξουσίων της Γαλλίας, της Μεγάλης Βρετανίας και της Ρωσίας. Ψηφισθέντος, κοινή παρά των τριών της συμμαχίας Αυλών, ηγεμόνος της Ελλάδος του πρόγκηπος Λεοπόλδου του Σαξ Κόβουργ, ο της Γαλλίας πληρεξούσιος εκάλεσε την προσοχή του Συμβουλίου εις την ιδιαιτέραν θέσιν εις την οποίαν ευρίσκεται η Κυβέρνησίς του ως προς τι μέρος του ελληνικού λαού.

Παρέστησε δε ότι από τινών αιώνων ενήργει η Γαλλία υπέρ των δυτικών χριστιανών των εις των Σουλτάνον υποκειμένων προστασίαν τινα ειδικήν, την οποίαν η Χριστιανικοτάτη Α.Μ. [ο βασιλιάς της Γαλλίας] κρίνει να παρακαταθέσει σήμερον εις τας χείρας του μέλλοντος Ηγεμόνος της Ελλάδος, ως προς τας επαρχίας εξ ών θέλει συγκείσθαι η νέα πολιτεία. Αποδυομένη δε η Χ.Α.Μ. το προνόμιον τούτο, οφείλει εις εαυτήν και εις τον λαόν όστις τόσον καιρόν έζησε υπό την προστασίαν των προγόνων του να ζητήσει ώστε οι επί της Στερεάς και των νήσων του δυτικού, να εύρωσι εις τον οργανισμόν όστις θέλει δοθεί εις την Ελλάδα εγγυήσεις ικανάς να αναπληρώσωσι το έργο το οποίον εξετέλει μέχρι της σήμερον υπέρ αυτών η Γαλλία.

Οι της Ρωσίας και της Μ. Βρετανίας πληρεξούσιοι ανεγνώρισαν το δίκαιον του ζητήματος και απεφασίσθη να εκτελήται ελευθέρως και δημοσίως εις την νέαν πολιτείαν η λατρεία της δυτικής θρησκείας, αι κτήσεις της να ήναι ησφαλισμέναι, να διαστηρηθώσι ανέπαφα τα καθήκοντα, δίκαια και προνόμια των αρχιερέων, τα οποία ούτοι απελάμβανον επί της προστασίας των βασιλέων της Γαλλίας. Τέλος δε πάντων, κατά την αυτήν αρχήν, ν' αναγνωρίζονται και να μένουν ανεπηρέαστα τα κτήματα τα ανήκοντα εις τας αρχαίας γαλλικάς αποστολάς ή γαλλικά καταστήματα.

Θέλοντες δ' επί πάσιν οι των τριών συμμάχων Αυλών πληρεξούσιοι να δώσωσιν εις την Ελλάδα νέον δείγμα της προς αυτήν ευμενούς κηδεμονίας των ηγεμόνων των και να προφυλάξωσιν τον τόπον τούτον εκ των δεινών τα οποία εδύνατο να προξενήση εις αυτήν η αντιζηλία των εν αυτή επαγγελλομένων λατρειών, συσμφωνούν ότι όλοι οι της

η οποία ασκούσε έναντι των καθολικών χριστιανών που βρίσκονταν υπό την εξουσία της Πύλης ειδική προστασία, θα παραιτηθεί του προνομίου αυτού όσον αφορά τις επαρχίες που επρόκειτο να αποτελέσουν το νέο ελληνικό κράτος και θα αναθέσει το καθήκον αυτό στον μέλλοντα βασιλέα της Ελλάδος. Παράλληλα, εκφραζόταν η απαίτηση να εξασφαλισθούν υπέρ των καθολικών ικανές εγγυήσεις που θα υποκαδιστούσαν την «τέως υπέρ αυτών ενέργειαν της Γαλλίας»[3]. Οι όροι του Γ΄ Πρωτοκόλλου έγιναν δεκτοί από την Ελληνική Κυβέρνηση του Ιωάννη Καποδίστρια όπως προκύπτει τόσο από την απάντηση του ίδιου του Κυβερνήτη[4] όσο και από το από 10ης Απριλίου 1830 υπόμνημα της Ελληνικής Γερουσίας. Στο υπόμνημα τονίζεται ότι η καθιέρωση ειδικών δικαιωμάτων υπέρ των «δυτικών του ελληνικού κράτους» είναι «σύμφωνος κατά μέγα μέρος με τους ενυπάρχοντας νόμους», αρκεί να «πιστοποιήσει ότι του ανατολικού δόγματος η θρησκεία θέλει έσθαι η επικρατούσα της ανεξαρτήτου Ελλάδος...»[5]. Σε συνέχεια της απαντήσεως της ελληνικής πλευράς, υπεγράφη από τους πληρεξουσίους της Γαλλίας, της Μ. Βρετανίας και της Ρωσίας, το Πρωτόκολλο υπ' αριθ. 33 της 1ης Ιουλίου 1830. Στην παράγραφο 2 του Πρωτοκόλλου αυτού λαμβάνονται υπόψιν οι επιφυλάξεις της Γερουσίας και προβλέπεται ότι: «Τα υπό του Πρωτοκόλλου της 3ης Φεβρουαρίου 1830 χορηγούμενα εις τους Καθολικούς προνόμια ουδεμίαν δύνανται να επιβάλωσιν εις την Ελληνικήν κυβέρνησιν υποχρέωσιν να στραφεί κατά της επικρατούσης Εκκλησίας»[6].

Το Γ΄ Πρωτόκολλο του Λονδίνου περιλαμβάνει τρία ιδίως ζητήματα: α) την μεταβίβαση της προστασίας εκ μέρους της Γαλλίας, ως προς τις επαρχίες που θα αποτελέσουν το νέο ελληνικό κράτος, στον μελλοντικό ηγεμόνα της Ελλάδος, β) τις εγγυήσεις που ζητούν οι προστάτιδες Δυνάμεις ως αντιστάθμισμα της μεταβίβασης και γ) την εξαγγελία γενικής αρχής ανεξιθρησκείας εντός του νέου ανεξάρτητου κράτους. Η επίμαχη ως προς το ζήτημα της ισχύος και του κύρους του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας πρόβλεψη του Γ΄ Πρωτοκόλλου, είναι ιδίως αυτή που αφορά την αμείωτη διατήρηση των υπουργημάτων, δικαιωμάτων και προνομίων τα οποία απολάμβαναν οι επίσκοποι της Καθολικής Εκκλησίας, υπό την προστασία της Γαλλίας[7]. Όπως συνάγεται από τη σχετική διατύπωση του Γ΄ Πρωτοκόλλου, η ειδική σχέση προστασίας των καθολικών εκ μέρους της Γαλλίας, προϋπήρχε της ίδρυσης του νέου ελληνικού κράτους. Αν και η ύπαρξη σχετικών προνομίων δεν αμφισβητήθηκε ποτέ, το ζήτημα του είδους και του εύρους των προνομίων αυτών, την υποχρέωση διαφυλάξεως των οποίων ανελάμβανε με διεθνή συνθήκη το νέο ελληνικό κράτος, αποτέλεσε συχνά ερμηνευτικό κριτήριο για το υπό κρίση ζήτημα, τόσο από τη θεωρία όσο και από τη νομολογία και τη διοικητική πρακτική.

νέας πολιτείας υπήκοοι, οποιασδήποτε και αν είναι θρησκείας, θέλουν είναι δεκτοί εις όλα τα δημόσια υπουργήματα, αξιώματα και τιμάς και θεωρείσθαι καθ' όλας τας θρησκευτικάς, αστικάς και πολιτικάς αυτών σχέσεις πάντη ίσοι, μηδαμώς λογιζομένης της διαφοράς της πίστεως.». Σχετ. βλ. Γ. Καριψιάδης, *Η Ελλάδα ως διάδοχο κράτος* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1992, σελ. 76-77.

[3] Γ. Στρέιτ, *Τινά περί της θέσεως της Καθολικής Εκκλησίας εν Ελλάδι*, Εφημερίς της Ελληνικής και Γαλλικής Νομολογίας, τ. ΚΖ΄, Αθήναι 1908, σελ. 311.

[4] Γ. Καριψιάδης, *οπ.π.* σελ. 77.

[5] Γ.Α. Ράλλη – Α.Γ. Ράλλη, *Οι Ελληνικοί Κώδικες*, τ. Δ΄, Αθήναι 1875, σελ. 128-129. Παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία ότι στο γαλλικό κείμενο ο όρος «επικρατούσα θρησκεία» ή «κρατούσα» κατά τον Γ. Στρέιτ, αποδίδεται ως «religion dominante de l'État».

[6] Γ.Α. Ράλλη, *οπ.π.,* σελ. 159-160.

[7] Γ. Στρέιτ, *οπ.π.,* σελ. 312.

Εκκινώντας από σχετικές αναφορές του Γ. Μάουερ[8] η διαμορφωθείσα στην Ελλάδα θεωρία έκανε δεκτό ότι κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας α) οι Λατίνοι Επίσκοποι διορίζονταν όπως και κατά την περίοδο των δυτικών ηγεμόνων από τον Πάπα[9], και β) για να ασκήσουν τα καθήκοντά τους όφειλαν να ζητήσουν από το Σουλτάνο της έκδοση βερατίου το οποίο τους αναγνώριζε και καθόριζε την δικαιοδοσία τους, η οποία υπό αυτή την έννοια περιβαλλόταν τον μανδύα του δημοσίου δικαίου. Η όλη διαδικασία που απαιτείτο για την έκδοση του βερατίου[10] και την αναγνώριση των επισκόπων από την Υψηλή Πύλη διεκπεραιωνόταν από τις γαλλικές διπλωματικές αρχές οι οποίες ήταν αρμόδιες και για την επίσημη αλληλογραφία των επισκόπων με τις τουρκικές αρχές. Επίσης η ίδια η αποστολή του βερατίου στον ενδιαφερόμενο επίσκοπο γινόταν από τον Γάλλο πρέσβη στην Κωνσταντινούπολη. Η τόσο έντονη διπλωματική εμπλοκή της Γαλλίας, μπορεί να ερμηνευθεί και από το γεγονός ότι η Αγία Έδρα που διατηρούσε ήδη μακρά παράδοση διπλωματικής εμπειρίας, δεν ανέπτυξε ποτέ απευθείας διπλωματικές σχέσεις με κράτος «απίστων»[11], εχθρικώς διακειμένων προς τον χριστιανισμό και δεν διατηρούσε διπλωματικές ή προξενικές αντιπροσωπείες στην επικράτεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας[12]. Ανεξαρτήτως του τρόπου με τον οποίο – έστω και εμμέσως – αντιμετωπίστηκε το ζήτημα της αναγνώρισης του κύρους του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας από τις Ελληνικές Επαναστατικές Κυβερνήσεις[13], η ιστορική κατά τα ανωτέρω ερμηνεία των όρων του Γ΄ Πρωτοκόλλου, οδήγησε στη σταδιακή διαμόρφωση μιας «επίσημης» άποψης για το ζήτημα. Ειδικότερα, προσεγγίσθηκε αμυντικά το ζήτημα της αναγνώρισης των επισκοπών και εν γένει εκκλησιαστικών δομών και καθιδρυμάτων της Καθολικής Εκκλησίας στο νέο κράτος και κυρίως παγιώθηκε η άποψη ότι για τη νόμιμη άσκηση της δικαιοδοσίας τους εντός της ελληνικής επικράτειας, οι καθολικοί επίσκοποι πρέπει προηγουμένως να αναγνωρίζονται από την ελληνική κυβέρνηση, έστω και στο πλαίσιο άσκησης εκ μέρους της διοίκησης στην προκειμένη περίπτωση, μιας οιωνοί δεσμίας αρμοδιότητας.

---

[8] Γ. Μάουερ, *Ο Ελληνικός λαός*, μτφ. Ο. Ρομπάκη, (Χαϊδελβέργη 1835), Αθήνα: Αφοι Τολίδη, 1976, σελ. 284 *επ.*

[9] Ο Γ. Μάουερ *οπ.π* σελ. 286 αναφέρει ότι στην επιλογή των επισκόπων εμπλεκόταν και η Αυλή της Γαλλίας και μόνο η χειροτονία τους ήταν αποκλειστική αρμοδιότητα της Ρώμης. Προς την άποψη αυτή, η οποία υποδηλώνει σχετική πολιτική αδυναμία της Αγίας Έδρας συνηγορεί και η εξής επισήμανση: «Αλλά και στις φραγκοκρατούμενες χώρες (ή βενετοκρατούμενες) η Καθολική Εκκλησία δεν είχε πάντα την ιδιαίτερη προστασία από τις αρχές, όπως γενικά πιστεύεται. Πολύ συχνά τα ιδιωτικά συμφέροντα των φράγκων βαρώνων και ιπποτών αλλά κι αυτή η βενετική πολιτική, πήγαιναν αντίθετα στα συμφέροντα της Καθολικής Εκκλησίας του τόπου και αντίθετα στην πολιτική του Βατικανού.». Σχετ. βλ. Μ. Φώσκολος, *Εισαγωγή στην Ιστορία της Καθολικής Εκκλησίας στην Ελλάδα*, Αθήνα: 1977, σελ. 40.

[10] Η διαδικασία περιλάμβανε και τον συνήθη στην οθωμανική διοικητική πρακτική χρηματισμό εκ μέρους των γαλλικών αρχών.

[11] Άλλωστε και οι επισκοπικοί τίτλοι στις περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας δίνονταν με τον χαρακτηρισμό «In Partibus Infidelium».

[12] Γ. Δίελλας, *Όψεις των σχέσεων της Ελληνικής Επανάστασης με την Αγία Έδρα*, Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Ο διεθνής περίγυρος και ο φιλελληνισμός κατά την Ελληνική Επανάσταση, Πρακτικά Ε΄ Επιστημονικού Συνεδρίου, Αθήνα: Αρχονταρίκι, 2017, σελ. 56.

[13] Ήδη από το 1822 ο Πρόεδρος του Εκτελεστικού Α. Μαυροκορδάτος και ο Υπουργός Εξωτερικών Θ. Νέγρης, αλληλογραφούσαν με τον Καθολικό Αρχιεπίσκοπο Νάξου Α. Veggeti και τους υπόλοιπους Δυτικούς επισκόπους των Κυκλάδων, αναγνωρίζοντας απολύτως τη δικαιοδοσία τους και επιχειρώντας να τους εμπλέξουν στη διαδικασία προσέγγισης της Επαναστατικής Κυβερνήσεως με την Αγία Έδρα. Η επιφυλακτικότητα που επέδειξαν οι Δυτικοί επίσκοποι και η απόλυτη αφοσίωσή τους στην εκκλησιαστική τους Αρχή (Ρωμαϊκή Σύνοδος για τη Διάδοση της Πίστεως, η γνωστή Propaganda Fide), πιθανώς να συνέβαλε στην καθιέρωση μιας διαχρονικής αμοιβαίας καχυποψίας. Σχετ. *βλ.* Γ. Δίελλας, *οπ.π.,* σελ. 58 επ.

Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να κριθούν η διάταξη της παρ. ε΄ του άρθρου 2 του από 3.4.1833 Β.Δ. «Περί του σχηματισμού και της αρμοδιότητος της επί του Βασιλικού Οίκου και των Εξωτερικών Γραμματείας της Επικρατείας»[14] και οι παρ. α΄ και ιδίως γ΄ του από 3.4.1833 Β.Δ. «Περί του σχηματισμού και της αρμοδιότητος της επί των Εκκλησιαστικών και της Δημοσίας Εκπαιδεύσεως Γραμματείας της Επικρατείας»[15]. Σύμφωνα με την πρώτη διάταξη, η Γραμματεία Βασιλικού Οίκου και Εξωτερικών είναι μεταξύ άλλων αρμόδια για την τήρηση της αλληλογραφίας μεταξύ της Παπικής Αυλής και του καθολικού ιερατείου του τόπου, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη, η Γραμματεία επί των Εκκλησιαστικών είναι αρμόδια για την εξέταση όλων των διαταγμάτων των εκκλησιαστικών αρχών, προ πάντων δε των αυτογράφων, βουλών και πιτακίων του Πάπα της Ρώμης, τα οποία πριν γνωστοποιηθούν στους ενδιαφερόμενους (επισκόπους) θα πρέπει προηγουμένως να τύχουν της εγκρίσεως του Βασιλέως της Ελλάδος. Επίσης η ίδια Γραμματεία κατέστη αρμόδια για την χορήγηση άδειας σύστασης θρησκευτικών εταιρειών και καταστημάτων, καθώς και για την κατάργησή τους.

Από το σημείο αυτό και εξής, ξεκινά μια περίοδος πολιτικών, διπλωματικών, διοικητικών και θεωρητικών αντεγκλήσεων και διαφορετικών προσεγγίσεων γύρω από το ζήτημα του κύρους του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας εντός της ελληνικής έννομης τάξης, που φτάνει τουλάχιστον μέχρι την ψήφιση του ν. 4301/2014 «Οργάνωση της νομικής μορφής των θρησκευτικών κοινοτήτων και των ενώσεών τους στην Ελλάδα...»[16].

Πριν εξεταστεί η διοικητική πρακτική που διαμορφώθηκε ήδη από τα πρώτα χρόνια της συγκρότησης του νέου ελληνικού κράτους, αξίζει να γίνει αναφορά σε δύο γεγονότα που σε κάποιο βαθμό είναι δυνατό να συμβάλλουν στην πληρέστερη κατανόηση του ζητήματος και να φωτίσουν ορισμένες λιγότερο εμφανείς πτυχές του. Πρώτον. Τελευταίος σταθμός του πρώτου Κυβερνήτη της Ελλάδος Ιωάννη Καποδίστρια πριν αναλάβει επίσημα τα καθήκοντά του ήταν η Αγκόνα[17] που αποτελούσε μέρος των Παπικών Εδαφών. Από εκεί ο Καποδίστριας απέστειλε στις 25 Νοεμβρίου 1827 επιστολή προς τον Πάπα Λέοντα ΙΒ΄ με την οποία ευχαριστούσε την Αγία Έδρα για την αρωγή και την φιλοξενία Ελλήνων προσφύγων κατά τη διάρκεια της επανάστασης και επιπλέον ζητούσε να συνεχίσει η Καθολική Εκκλησία να συνδράμει τις εκπαιδευτικές ανάγκες των ελληνικών κοινοτήτων στην Ιταλία. Κατά την παραμονή του στην Αγκόνα είχε επίσημες επαφές με τον Αποστολικό Δελεγάτο Benvenuti και σύμφωνα με ορισμένες πληροφορίες φέρεται να συζήτησε ακόμα και το ζήτημα της ένωσης των Εκκλησιών, σε συνέχεια σχετικών επαφών που είχαν προηγηθεί μεταξύ της Αγίας Έδρας και των Ελληνικών Επαναστατικών Κυβερνήσεων[18]. Δεύτερο. Στις 23 Οκτωβρίου 1832 η Αγία Έδρα αναγνώρισε επίσημα τον νέο Βασιλέα της Ελλάδος Όθωνα, τον οποίο δέχθηκε επίσημα στη Ρώμη στις 21 Δεκεμβρίου 1832. Το επίσημο αυτό ταξίδι υπήρξε και για τον Όθωνα ο τελευταίος σταθμός πριν την ανάληψη των καθηκόντων του στην Ελλάδα. Σύμφωνα μάλιστα με τις πηγές, του επιφυλάχθηκε μεγαλοπρεπής υποδοχή, συμμετείχε στην τελεσθείσα υπό του Πάπα θεία λειτουργία των Χριστουγέννων (ο Όθων άλλωστε ήταν Καθολικός) και είχε επίσημες επαφές με τους παράγοντες της Αγίας Εδρας και τον ίδιο τον Πάπα Γρηγόριο ΙΣΤ΄, ο οποίος στην μακρά

[14] ΕτΚ 13/10.4.1833.
[15] ΕτΚ 14/13.4.1833.
[16] ΕτΚ 223 Α΄.
[17] Ο Καποδίστριας παρέμεινε στην Αγκόνα από 20 Νοεμβρίου έως 31 Δεκεμβρίου 1827.
[18] Γ. Δίελλας, *οπ.π.*, σελ. 66-67.

ακρόαση που του παραχώρησε «συνέστησεν θερμώς εις τον Βασιλέα Όθωνα τα συμφέροντα των εν Ελλάδι Καθολικών, όπερ ασμένως υπέσχετο ο της Ελλάδος βασιλεύς»[19]. Τα παραπάνω, καθώς και το γεγονός ότι η Αγία Έδρα άσκησε έντονες πιέσεις προς τη Γαλλία ως προς το περιεχόμενο του Γ΄ Πρωτοκόλλου του Λονδίνου[20], καταδεικνύουν το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της για την κατάσταση εντός του νέου ανεξάρτητου ελληνικού κράτους.

Η διοικητική πρακτική που διαμορφώθηκε κατά την πρώιμη περίοδο της αντιβασιλείας, θεμελιώθηκε νομικά στις διατάξεις που προαναφέρθηκαν και αφορούσαν τις αρμοδιότητες των νεοσύστατων Γραμματειών της Επικρατείας. Εξέφραζε τη βαυαρική νομοκανονική πρακτική κατά την οποία «η τάξη απαιτεί η Κυβέρνηση να ονομάζει και η Ρώμη να επικυρώνει»[21]. Άλλωστε ο ίδιος ο Μάουερ ήταν γιος καλβινιστή πάστορα και είχε προσωπική εμπειρία των σχέσεων Κράτους – Εκκλησίας στη Βαυαρία όπου ίσχυε από το 1817 κονκορδάτο με το οποίο είχαν διαμορφωθεί λεπτές ισορροπίες μεταξύ της Αγίας Έδρας και του Βαυαρικού Κράτους. Είχε επίσης εμπειρία ελεύθερης άσκησης της λατρείας, αλλά υποκείμενης πλήρως στον πολιτειακό έλεγχο Εκκλησίας ως προς τα διοικητικά θέματα[22]. Παράδειγμα αυτής της νοοτροπίας που σταδιακά άρχισε να αναπτύσσεται, διασώζει ο Μάουερ. Το καλοκαίρι του 1824, καθολικός στρατιωτικός ιερέας, προκειμένου να τελέσει γάμο (μεταξύ μη καθολικών) εκφράζει απαιτήσεις που απορρέουν από το κανονικό δίκαιο της Εκκλησίας του, που δεν είναι σύμφωνες με το διαμορφούμενο στην Ελλάδα νομικό πλαίσιο. Η απόφασή του ακυρώνεται άμεσα και ο ίδιος παραπέμπεται στο στρατοδικείο[23]. Από την άλλη πλευρά, η Καθολική Εκκλησία ερμηνεύοντας τους όρους του Γ΄ Πρωτοκόλλου, θεώρησε ότι το κανονικό της δίκαιο εντάχθηκε άνευ ετέρου στην ελληνική έννομη τάξη, σε σημείο που συχνά να αγνοεί πλήρως την ελληνική κυβέρνηση και να ενεργεί μονομερώς. Για παράδειγμα, όπως πλέον μας είναι γνωστό μέσω των επίσημων αρχείων της Αγίας Έδρας, στις 16 Σεπτεμβρίου 1833, με απόφαση της Ρώμης, η Πελοπόννησος αποκόπτεται από τη δικαιοδοσία του Πατριαρχικού Βικάριου Κωνσταντινουπόλεως και προσαρτάται στην Επισκοπή Ζακύνθου – Κεφαλληνίας. Χαρακτηριστική της άγνοιας της ελληνικής πλευράς για τέτοιες εξελίξεις, είναι η αναφορά του Μάουερ ο οποίος γράφει σχετικά: «Όσο για τα δικαιώματα του καθολικού επισκόπου Ζακύνθου στο Μοριά, λένε πως ο Πάπας τα μεταβίβασε στον επίσκοπο της Σύρου. Πάντως εγώ, όσον καιρό παρέμεινα στην Ελλάδα, δεν άκουσα να έλαβε η ελληνική Κυβέρνηση καμιά σχετική ανακοίνωση»[24].

Δύο είναι τα ζητήματα στα οποία υπό το πρίσμα της παρούσας μελέτης, παρουσιάζεται με τον πιο σαφή τρόπο το ζήτημα της αναγνώρισης και του κύρους του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας. Το ζήτημα της ονομασίας και των αρμοδιοτήτων των Καθολικών επισκόπων και το ζήτημα της ίδρυσης νέων[25] επισκοπών και εν γένει εκκλησιαστικών

[19] Π. Καρολίδης, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. Α΄, Φανός, Αθήναι: 1959, σελ. 487-488.
[20] Ι. Ασημάκης, *Η πορεία των σχέσεων Ελλάδος – Αγίας Έδρας (1820-1980),* Αποστολικό Βικαριάτο, Θεσσαλονίκη:2007, σελ. 283. Επίσης, τόσο το περιεχόμενο του Γ΄ Πρωτοκόλλου, όσο και η επιλογή καθολικού μονάχη για το νέο Βασίλειο της Ελλάδας, άνοιξαν «νέους ορίζοντες τους οποίους η Αγία Έδρα εκμεταλλεύτηκε στο έπακρο για την προάσπιση των Καθολικών κοινοτήτων». Στο ίδιο, σελ. 286.
[21] Σχετ. βλ. επιστολή του καθολικού πρωθιερέα των Ανακτόρων Weinzierl προς τον Επίσκοπο Σύρου Blancis, στο Ι. Ασημάκης, *οπ.π.* σελ. 298.
[22] Σ. Τρωιάνος, Χ. Δημακοπούλου, *Εκκλησία και Πολιτεία*, Αντ. Σάκκουλας, Αθήνα – Κομοτηνή: 1999, σελ. 39.
[23] Γ. Μάουερ, *οπ.π.,* σελ. 522-523.
[24] Γ. Μάουερ, *οπ.π.* σελ. 523.
[25] Πλέον αυτών που υπήρχαν υφιστάμενες προ του 1830.

δικαιοδοσιών και καθιδρυμάτων. Το 1883 ο επίσκοπος Σύρου Αλοΐσιος Μαρία Blancis μετά από πρόταση της Propaganda Fide ονομάστηκε από τον Πάπα Γρηγόριο ΙΣΤ΄ Αποστολικός Αντιπρόσωπος στην Ελλάδα, χωρίς να ερωτηθεί η ελληνική Κυβέρνηση, αν και μεταξύ των καθηκόντων του όπως αυτά περιγράφονταν στο σχετικό Διάταγμα ήταν και η «προστασία της Καθολικής Εκκλησίας της Ελλάδος από την κυβέρνηση». Η σύσταση της Αποστολικής Επιτροπείας δεν έγινε αποδεκτή από την Αντιβασιλεία ως μονομερής ενέργεια και ιδίως γιατί δεν υπήρχε κονκορδάτο που να ρυθμίζει λεπτομερώς τα ζητήματα αυτά. Η σύναψη δηλαδή κονκορδάτου κατά την ελληνική Κυβέρνηση θα μπορούσε να αποτελέσει ένα σαφές πλαίσιο ως προς το επίμαχο ζήτημα χωρίς να αφήνει έδαφος σε υποκειμενικές ερμηνείες του Γ΄ Πρωτοκόλλου του Λονδίνου. Τελικά ύστερα από πέντε χρόνια, στις 31 Μαΐου 1838[26] δημοσιεύθηκε στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως Δηλοποίησις του Υπουργού των Εκκλησιαστικών περί της εκδόσεως Βασιλικού Διατάγματος με το οποίο ο Blancis αναγνωριζόταν όχι ως Αποστολικός Επιτετραμμένος, αλλά ως επιφορτισμένος με επισκοπικά καθήκοντα για εκείνα τα μέρη του Βασιλείου όπου δεν υπήρχαν Καθολικοί Επίσκοποι, όπως η νέα πρωτεύουσα Αθήνα. Ακολουθούν, εντελώς αποσπασματικά και χωρίς να μπορεί να εξαχθεί η ύπαρξη μια συγκροτημένης και συνεπούς εκατέρωθεν πολιτικής, η αναγνώριση το 1853 του Καθολικού Επισκόπου Σύρου Ιωσήφ Μαρία Αλβέρτη με τα ίδια καθήκοντα[27] και η αναγνώριση το 1874 του Καθολικού Επισκόπου Τήνου Ιωάννη Μαραγκού, επίσης με τα ίδια καθήκοντα[28]. Στην τελευταία περίπτωση παρουσιάζει ενδιαφέρον ότι το Δίπλωμα του Πάπα Πίου Θ΄ περί διορισμού του Ιωάννη Μαραγκού, αποτελεί μέρος του προοιμίου του εκδοθέντος Βασιλικού Διατάγματος, δηλαδή μέρος της θεμελίωσης της νομιμότητας της συγκεκριμένης διοικητικής πράξεως. Εκτός των παραπάνω αναγνωρίσεων επισκόπων ως προς την ευρύτερη χωρική αρμοδιότητά τους εκδόθηκαν μόνο δύο Διατάγματα αναγνωρίσεως επισκόπων στις έδρες τους. Το ένα αφορούσε τον Επίσκοπο Θήρας Φεδίλη Αββάτη το 1864[29] και το άλλο τον Επίσκοπο Τήνου και Μυκόνου Ιωάννη Μαραγκό το 1874[30]. Εκτός των ανωτέρω, καμία άλλη πράξη αναγνώρισης Καθολικού επισκόπου δεν εκδόθηκε στην ελληνική επικράτεια. Ως αποτέλεσμα, τόσο οι διατάξεις των Β.Δ. του 1833 περί των αρμοδιοτήτων των Γραμματειών της Επικρατείας, όσο και τα άρθρα 497-499 του Ποινικού Κώδικα της περιόδου της Αντιβασιλείας, παρέμειναν κενό γράμμα. Περαιτέρω ενισχύθηκαν οι απόψεις που από τη μία πλευρά θεωρούσαν δεδομένη την ισχύ του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας χωρίς τη διαμεσολάβηση πολιτειακής αναγνώρισης των κανόνων και των πράξεων και από την άλλη έβλεπαν την πολιτική διαμεσολάβηση απαραίτητη σε τέτοιο βαθμό, ώστε η έλλειψή της να καθιστά την Καθολική Εκκλησία νομικώς ανύπαρκτη. Εκτός των άλλων η εξέλιξη αυτή φαίνεται ότι άφησε ανεκπλήρωτες τις προσδοκίες της Αγίας Έδρας από τον καθολικό Βασιλέα της Ελλάδος Όθωνα σε τέτοιο βαθμό ώστε σε έκθεσή του προς το Βατικανό ο Επίσκοπος Blancis να αναφέρει το 1839: «Είναι αλήθεια ότι έχουμε ένα Καθολικό Μονάρχη, ο οποίος θα έπρεπε να είναι για μας μεγάλο στήριγμα, όμως είναι βασιλιάς ενός σχισματικού και φανατικού έθνους, νέος και ντροπαλός, αναθρεμμένος μάλλον για εκκλησιαστικός παρά για τη διακυβέρνηση ενός

[26] ΕτΚ 22/8.6.1838.
[27] ΕτΚ 13/2.5.1853.
[28] ΕτΚ 32/18.9.1874.
[29] ΕτΚ 44/21.10.1864.
[30] ΕτΚ 24/16.6.1874.

βασιλείου, πιεσμένος από μια Διαμαρτυρόμενη πριγκίπισσα, ζωηρού χαρακτήρα και ένθερμη στη θρησκεία της»[31]. Το κλίμα επιδεινώθηκε μετά την επανάσταση της 3η Σεπτεμβρίου 1843 και την θέσπιση του Συντάγματος του 1844. Η Καθολική πλευρά ερμήνευσε πολλά από τα 107 άρθρα του νέου Συντάγματος ως αντίθετα με την Καθολική πίστη και έθεσε ζήτημα συνείδησης για τους Καθολικούς δημοσίους υπαλλήλους αλλά και τον ίδιο τον καθολικό Βασιλέα, που έπρεπε να ορκισθούν πίστη σε αυτό. Τα περισσότερο προβληματικά άρθρα κατά την Αγία Έδρα ήταν τα 1, 2, 36, 40 και 44. Το ζήτημα διευθετήθηκε τελικώς με μια ευφυή προσθήκη που επέφερε ο Πρωθυπουργός και Υπουργός Εκκλησιαστικών Ιωάννης Κωλέτης στον τύπο του όρκου προκειμένου περί Καθολικών δημοσίων υπαλλήλων. Συγκεκριμένα προσέθεσε ακροβατώντας νομικά την φράση «φυλλατωμένων των δικαιωμάτων της Καθολικής Εκκλησίας» μετά τον όρκο πίστης στο ελληνικό Σύνταγμα. Είναι βέβαιο πάντως ότι και η εξέλιξη αυτή συνέτεινε στην εκατέρωθεν αποξένωση.

Η κατάσταση αυτή αμοιβαίας καχυποψίας και επιφυλακτικότητας συνεχίστηκε και στο ζήτημα της ίδρυσης νέων εκκλησιαστικών δομών εντός της ελληνικής επικράτειας, εκ μέρους της Καθολικής Εκκλησίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου αντιμετώπισης και αυτού του θέματος είναι η ίδρυση (ή επανίδρυση) της Καθολικής Αρχιεπισκοπής Αθηνών το 1875, αλλά και αργότερα του Αποστολικού Βικαριάτου Θεσσαλονίκης, της Αρμενικής Εξαρχίας, της Εξαρχίας Ελληνορρύθμων, κ.λπ. Και σε αυτή την περίπτωση, η Καθολική Εκκλησία θεωρώντας δεδομένη την ισχύ του κανονικού δικαίου της ενήργησε για άλλη μια φορά μονομερώς και η ελληνική Πολιτεία απάντησε μη αναγνωρίζοντας τα νομικά αποτελέσματα αυτής της ενέργειας για πάνω από έναν αιώνα. Ειδικότερα, το 1870 η Ιερά Σύνοδος για τη Διάδοση της Πίστεως της Ρωμαϊκής Κούριας ασχολήθηκε με το ζήτημα της αναδιοργάνωσης των εκκλησιαστικών επαρχιών και διοικήσεων της Ελλάδος[32]. Είχε προηγηθεί η ανάδειξη σειράς διοικητικών προβλημάτων κατά τη Σύνοδο των Καθολικών επισκόπων της ευρύτερης περιοχής που έλαβε χώρα το 1860 στη Σμύρνη και στην οποία έλαβαν μέρος όλοι οι Καθολικοί επίσκοποι της απελευθερωμένης και μη Ελλάδας. Το 1870 θεωρήθηκε ιδανική χρονική συγκυρία δεδομένης και της παρουσίας όλων των Καθολικών επισκόπων της Ελλάδος στη Ρώμη, στο πλαίσιο των συνεδριάσεων της Α΄ Συνόδου του Βατικανού. Μεταξύ άλλων σημαντικών αποφάσεων μετά από γνώμη των εν Ελλάδι επισκόπων η Propaganda Fide αποφάσισε να εισηγηθεί στον Πάπα την επανασύσταση της Καθολικής Αρχιεπισκοπής Αθηνών. Παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι εκτός από τα πραγματικά ποιμαντικά δεδομένα που παρουσιάζονται ως αιτιολογική βάση της ίδρυσης αυτής της νέας εκκλησιαστικής επαρχίας, τίθενται και ζητήματα ευρύτερου πολιτικού και διπλωματικού ενδιαφέροντος τα οποία γνωρίζουμε σήμερα από την ιστορική έρευνα, αλλά το πιθανότερο είναι ότι αγνοούσε η ελληνική κυβέρνηση. Παρουσιάζοντας τις θέσεις του υπέρ της αναγκαιότητας ίδρυσης της νέας επισκοπής, ο Επίσκοπος Τήνου αναφέρει χαρακτηριστικά: «Τώρα όμως η ανάγκη είναι πιο επιτακτική εξ' αιτίας της εισόδου στην ελληνική δυναστεία του Ρωσικού στοιχείου (γάμος του Γεωργίου Α΄ με την Όλγα το 1867) και το γεγονός αυτό μπορεί να δημιουργήσει μερικά προβλήματα για τους Καθολικούς της Ελλάδος που μόνο ένας αρχιεπίσκοπος στην Αθήνα μπορεί να αντιμετωπίσει»[33]. Οι προτάσεις της Συνόδου έγιναν

[31] Γ. Χριστογιάννης, *Ένας Ορθόδοξος πρέσβης στο Βατικανό*, Ίων, Αθήνα: 2010, σελ. 106.
[32] Μ. Φώσκολος, *Αναδιοργάνωσις της Καθολικής Εκκλησίας Ελλάδος προ 100 ετών*, Αθήναι: 1974, σελ. 4.
[33] Μ. Φώσκολος, *οπ.π.* σελ. 9.

δεκτές από τον Πάπα Πίο Θ΄ στις 16 Ιουλίου 1871[34] και τέσσερα χρόνια αργότερα ονομάστηκε ο πρώην Επίσκοπος Τήνου Ιωάννης Μαραγκός, πρώτος ύστερα από 420 χρόνια Καθολικός Αρχιεπίσκοπος για την Αθήνα. Αν και ο νέος Αρχιεπίσκοπος και οι διάδοχοί του εγκαταστάθηκαν χωρίς κανένα πρόβλημα στην Αθήνα, ουδέποτε έγιναν αποδεκτοί επίσημα υπό αυτή τους την ιδιότητα από το Ελληνικό Κράτος, μέχρι και τις αρχές περίπου του 21ου αιώνα. Το γεγονός αυτό μπορεί να αποδοθεί σε σειρά παραγόντων όπως πολιτικές πιέσεις εκ μέρους της Ορθόδοξης Εκκλησίας, αλλά και στο σημείο αυτό καθοριστική είναι η εκατέρωθεν προσέγγιση για το κύρος του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας στην Ελλάδα.
Μέσα στο πλαίσιο αυτής της διαμορφούμενης ερμηνευτικής διαλεκτικής είναι φυσικό να αναπτυχθούν αντίστοιχες προσεγγίσεις τόσο στη θεωρία όσο και στη νομολογία. Από θεωρητικής πλευράς, υπέρ της άποψης ότι το κανονικό δίκαιο της Καθολικής Εκκλησίας δεν μπορεί να αποκτήσει ισχύ εντός της ελληνικής έννομης τάξης χωρίς προηγούμενη έγκριση της ελληνικής Πολιτείας, υποστήριξαν μεταξύ άλλων οι Ν.Ι. Σαρίπολος, Γεώργιος Στρέιτ, Διομήδης Κυριακός, Σ. Θ. Λάσκαρις, αλλά και από τους νεότερους ο Π. Δαγτόγλου. Αντιθέτως, την άποψη ότι το κανονικό δίκαιο της Καθολικής Εκκλησίας – και αυτό ανεξαρτήτως της ισχύος ή μη του Γ΄ Πρωτοκόλλου του Λονδίνου μετά την επικύρωση από την Ελλάδα της Συνθήκης των Σεβρών του 1920 – έχει άνευ ετέρου ισχύ εντός της ελληνικής έννομης τάξης υποστηρίζουν από ανατολικής πλευράς ιδίως ο καθηγητής Κωνσταντίνος Βαβούσκος και από δυτικής ο καθηγητής Σεβ. Δημήτριος Σαλάχας.

Επίσης, η νομολογία που διαμόρφωσαν τα ελληνικά δικαστήρια δεν προσεγγίζει το ζήτημα ομοιόμορφα παρουσιάζοντας αρκετές διακυμάνσεις[35]. Σειρά αποφάσεων (ενδεικτικά ΑΠ 104/1847, ΑΠ 272/1868, ΑΠ 125/1872, ΑΠ 98/1879, ΕΑ 1437/1896, ΕΑ 256/1902, ΕΑιγ 25/1926, ΕΑιγ 174/1929, ΕΑιγ 120/1930, ΕΑιγ 5/1931, ΕΑιγ 45/1931, ΣτΕ 3338-3842/1976, ΣτΕ 3847/1977, ΕΑιγ 101/1979 κ.α.), προσεγγίζουν το θέμα ερμηνεύοντας το Γ΄ Πρωτόκολλο του Λονδίνου και θωρώντας ότι με αυτό αναγνωρίστηκε η ισχύς του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας ως έχοντος ισχύ νόμου ως προς τα καθιδρύματα της Εκκλησίας αυτής, υπό την προϋπόθεση της μη πρόσκρουσής του σε απαγορευτικό νόμο του ελληνικού κράτους. Ιδιαίτερα προβληματικές κρίθηκαν οι διατάξεις του κανονικού δικαίου της Καθολικής Εκκλησίας που αφορούν το γάμο (ΑΠ 185/1851, ΑΠ 428/1951). Τέλος, υπήρξαν και αποφάσεις, ιδίως μεταπολεμικά που προχώρησαν μέχρι του σημείου πλήρους αρνήσεως στους επισκόπους της Καθολικής Εκκλησίας κάθε άλλης εξουσίας πλην της πνευματικής, ισχυριζόμενες ότι ουδέποτε ίσχυσαν στην Ελλάδα οι διατάξεις του κανονικού δικαίου σχετικώς με τη δικαιοδοσία των επισκόπων (ΣτΕ 239/1966, Μον. Πρωτ. Σύρου 201/1973, κ.α.).

[34] Από αυτή την ημερομηνία και εξής οι Καθολικοί επίσκοποι στην Ελλάδα έπαψαν να ονομάζονται In Partibus Infidelium.

[35] Γ. Ανδρουτσόπουλος, Η θρησκευτική ελευθερία κατά τη νομολογία του Αρείου Πάγου, Αντ. Σάκκουλας, Αθήνα – Κομοτηνή: 2010, σελ. 120.

Βιβλιογραφία

Αγγελόπουλος Α., *Εκκλησιαστική Ιστορία, Ιστορία των δομών διοικήσεως και ζωής της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη, 1998.

Ανδριανόπουλος Α., *Ελληνισμός και Ορθοδοξία*, Αθήνα: Κάκτος, 2001.

Ανδρουτσόπουλος Γ., *Η θρησκευτική ελευθερία κατά τη νομολογία του Αρείου Πάγου*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 2010.

Ανδρουτσόπουλος Γ., *Οι Ανεξάρτητες Αρχές για ζητήματα θρησκείας (Συνήγορος του Πολίτη – Αρχή Προστασίας Δεδομένων)*, Αθήνα – Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2018.

Αντωνάκης Κ., *Εκφάνσεις μη κοσμικότητας στη νεοελληνική πραγματικότητα*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 1993.

Αποστολάκης Γ., *Ευρετήρια Νομολογίας και Βιβλιογραφίας Εκκλησιαστικού Δικαίου 1890-2003*, Τρίκαλα – Αθήνα: Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, 2005.

Ασημάκης Ι. (επιμ.), *Νομοθεσία και Νομολογία για την Καθολική Εκκλησία στην Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη: Αποστολικό Βικαριάτο Θεσσαλονίκης, 2014.

Ασημάκης Ι., *Η πορεία των σχέσεων Ελλάδος – Αγίας Έδρας 1820-1980*, Θεσσαλονίκη: Αποστολικό Βικαριάτο Θεσσαλονίκης, 2007.

Βαβούσκος Κ., Εγχειρίδιον *Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 1978.

Βενιζέλος Ε., *Οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 2000.

Γρηγορίου Π., *Ο Πάπας Ιωάννης ΚΓ΄* και η Ελλάς, Αθήναι: 1969.

Δημητρόπουλος Π., *Κράτος και Εκκλησία: Μια δύσκολη σχέση*, Αθήνα: Κριτική, 2001.

Δίελλας Γ., *Επιδράσεις της Κοινωνικής Διδασκαλίας της Καθολικής Εκκλησίας σε Δημόσιους Θεσμούς* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα: 2014.

Δίελλας Γ., «Οι πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές θέσεις της Καθολικής Εκκλησίας μετά τη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού», στο *Analecta Catholica (Μελετήματα Καθολικής Θεολογίας και Ιστορίας της Καθολικής Εκκλησίας στην Ελλάδα)*, τ. 1/2017, Θεσσαλονίκη: Αποστολικό Βικαριάτο Θεσσαλονίκης, 2017.

Δίελλας Γ., «Όψεις των σχέσεων της Ελληνικής Επανάστασης με την Αγία Έδρα», στο *Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Ο Διεθνής Περίγυρος και ο Φιλελληνισμός κατά την Ελληνική Επανάσταση* (Πρακτικά Ε΄ Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου), Αθήνα: Αρχονταρίκι, 2017.

Δυοβουνιώτης Γ., *Ελληνικοί Κώδικες – Ελληνική Εκκλησία*, Αθήναι: Φέξης, 1901.

Gauchet M., *La religion dans la démocratie*, Paris: Gallimard, 1998.

Ζορμπάς Κ. (επιμ.), *Πολιτική και Θρησκείες*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2007.

Καραγιάννης Γ., Εκκλησία και Κράτος (1833-1997), *Ιστορική επισκόπηση των σχέσεων τους*, Αθήνα: Το Ποντίκι, 1997.

Καριψιάδης Γ., *Η Ελλάδα ως Διάδοχο Κράτος, Η ίδρυση του Ελληνικού Κράτους και η Ένωση των Επτανήσων* (διδακτορική διατριβή), Αθήνα: 1992.

Κεραμιδάς Δ., *Ιεραποστολή και διαθρησκειακός διάλογος στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία μετά τη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού (1962-1965)*, Θεσσαλονίκη: Σταμούλης, 2012.

Κονιδάρης Ι., *Εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 2000.

Κοντίδης Θ. (επιμ.), *Ο Καθολικισμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000.

Κυριαζόπουλος Κ., *Η Κεντρική Οργάνωση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας (Ρωμαϊκή Κούρια) σύμφωνα με την Αποστολική Διάταξη Pastor Bonus του 1988 και το Γενικό Κανονισμό του 1992*, Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 1996.

Κυριακός Δ., *Εκκλησιαστική Ιστορία, τ. Γ΄*, Αθήναι: Α. Κωνσταντινίδης, 1898.

Λάσκαρις Σ.Θ., *Η Καθολική Εκκλησία εν Ελλάδι από απόψεως δημοσίου δικαίου*, Αθήναι: Θ. Τζαβέλλας, 1924.

Le Tourneau D., *Le droit canonique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Μαγγιώρος Ν., *Το περιουσιακό δίκαιο της Καθολικής Εκκλησίας (De bonis Ecclesiae temporalibus)*, Θεσσαλονίκη: Μπαρμπουνάκης, 2017.

Μανιτάκης Α., *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος – Έθνος*, Αθήνα: Νεφέλη, 2000.

Μάουερ Γ.Λ., *Ο Ελληνικός Λαός, Δημόσιο Ιδιωτικό και Εκκλησιαστικό Δίκαιο από την έναρξη του Αγώνα για την Ανεξαρτησία ως την 31 Ιουλίου 1834*, (Χαϊδελβέργη 1835), Αθήνα: Αφοι Τολίδη, 1976.

Μάππα Σ., *Ορθοδοξία και Εξουσία στην ελληνική κοινωνία*, Αθήνα: Εξάντας, 1997.

Μαρίνος Α., *Εκκλησία και Δίκαιον (Θεωρία και Νομολογία)*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2000.

Μπέης Κ., *Η θρησκευτική ελευθερία*, Αθήνα: Eunomia Verlag, 1997.

Μπούμης Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, Αθήνα: Γρηγόρης, 2000.

Νανάκης Α. (Μητροπολίτης Αρκαλοχωρίου), *Εκκλησία Εθναρχούσα και Εθνική*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2002.

Οικονομίδης Ι., *Σχέσεις Εκκλησίας – Πολιτείας (313-1831)*, Αθήνα: Ιωλκός, 1991.

Παπαγεωργίου Κ., *Φορολογία Θρησκειών και Κοινωφελών Νομικών Προσώπων*, Τρίκαλα – Αθήνα: Πρότυπες Θεσσαλικές Εκδόσεις, 2005.

Παπαδόπουλος Χ. (Αρχιεπίσκοπος Αθηνών), *Η Εκκλησία της Ελλάδος απ’ αρχής μέχρι του 1934*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2000.

Παπαρίζος Α., Θεός, *Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2011.

Παπαστάθης Χ. – Παπαθωμάς Γ. (επιμ.), *Πολιτεία Ορθόδοξη Εκκλησία και Θρησκεύματα στην Ελλάδα*, Κατερίνη: Επέκταση, 2006.

Πέτρου Ι., *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 2003.

Rémond R., *Religion et Société en Europe (1780-2000)*, Paris: Éditions du Seuil, 2001.

Riccardi A., *Les politiques de l'Église*, Paris: Les Éditions du CERF, 1999.

Salachas D., *Orient et Institutions, Théologie et discipline des institutions des Églises orientales catholiques*, Paris: Les Éditions du CERF, 2012.

Σαλάχας Δ., *Η νομική θέσις της Καθολικής Εκκλησίας εν τη Ελληνική επικρατεία*, (διδακτορική διατριβή), Αθήναι: 1978.

Simon A., *L'Église et l'État à l'époque contemporaine*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1975.

Σταθόπουλος Μ., *Σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 1993.

Στρέιτ Γ., *Τινά περί της θέσεως της Καθολικής Εκκλησίας εν Ελλάδι*, Αθήναι: Εφημερίς της Ελληνικής και Γαλλικής Νομολογίας, τ. ΚΖ΄, 1908.

Σωτηρέλης Γ., *Θρησκεία και Εκπαίδευση*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 1998.

Τρωιάνος Σ. – Δημακοπούλου Χ., *Εκκλησία και Πολιτεία – Οι σχέσεις τους κατά τον 19ο αιώνα (1833-1852)*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 1999.

Τρωιάνος Σ., *Οργάνωση των Εκκλησιών και διεθνείς σχέσεις*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας, 1983.

Φώσκολος Μ., *Εισαγωγή στην Ιστορία της Καθολικής Εκκλησίας στην Ελλάδα*, Αθήνα: 1977.

Φώσκολος Μ., *Αναδιοργάνωσις της Καθολικής Εκκλησίας Ελλάδος προ 100 ετών*, Αθήναι: 1974.

Χριστογιάννης Γ., *Ένας Ορθόδοξος Πρέσβυς στο Βατικανό*, Αθήνα: Ίων, 2010.

Χριστόπουλος Δ. (επιμ.), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα: Κριτική, 1999.

Χριστοφιλόπουλος Α., *Ελληνικόν Εκκλησιαστικόν Δίκαιον*, Αθήναι: 1965.

ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΕΣ ΠΤΥΧΕΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΑΥΤΟΔΙΟΙΚΗΣΗΣ

▪ Αλέξανδρος Πανούσης, Δρ. Εκκλησιαστικού Δικαίου

Αναφερόμενοι πρωτίστως στο ερέθισμα που ενέπνευσε τη σημερινή μας εισήγηση, αυτό εντοπίζεται στον πρόσφατο νόμο 4497/2017 (ΦΕΚ Α/171/13-11-2017), ο οποίος πλαισιώνει με νέα δεδομένα την εκκλησιαστική κανονιστική αρμοδιότητα, δηλαδή, το δικαίωμα επιμέρους εκκλησιαστικών οργάνων να παράγουν τους εφαρμοστέους κανόνες δικαίου για την αυτοδιοίκησή τους, σύμφωνα με τα άρθρα 3, 12 και 13 του Συντάγματος, αλλά και 9 και 11 της ΕΣΔΑ.

Η νομοθετική αυτή εξέλιξη όμως είναι ενδιαφέρουσα όχι μόνο υπό τα προαναφερθέντα πρίσματα, αλλά ακόμη και εξ επόψεως σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, συνυπολογίζοντας, από τη μια κατ' ιδίαν διατάξεις του προειρημένου νόμου και από την άλλη, πρόσφατα αιτήματα της εκκλησιαστικής ηγεσίας, στο πλαίσιο του διαλόγου περί συνταγματικής αναθεώρησης, για ρητή κατοχύρωση της εκκλησιαστικής αυτοδιοίκησης, π.χ. με μια ερμηνευτική δήλωση στο άρθρο 13 του Συντάγματος, όπως μπορεί να διαπιστώσει κανείς μελετώντας συναφή συνοδικά κείμενα της 04-10-2016, αλλά και ακόμη πιο πρόσφατα, της 04-10-2017.

Επιπλέον, γνωρίζοντας ότι ο κοινός νομοθέτης αντιμετωπίζει τα θρησκευτικά ζητήματα πια με την επίκληση και του ευρωπαϊκού κεκτημένου, όπως π.χ. διαπιστώνουμε αναγιγνώσκοντας τα γνωστά ΦΕΚ Β'/2906 και 2920 της 13-09-2016 για τη νέα μορφή του μαθήματος των Θρησκευτικών, τα παραπάνω δεδομένα προτείνουμε να αναγνωσθούν υπό το πρίσμα και πρόσφατων κρίσεων του ΕΔΔΑ και του ΔΕΕ, προς εξαγωγή συνολικών συμπερασμάτων επ' αυτών.

Ξεκινώντας λοιπόν με τον προειρημένο νόμο 4497/2017, μια πρώτη παρουσίαση του οποίου περιέχεται στο, με αριθμό πρωτοκόλλου 5794 της 19-12-2017, Εγκύκλιο Σημείωμα της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, η προσοχή μας εστιάζει, πρωτίστως, στο άρθρο 38§1 του εν λόγω νόμου, με επικεφαλίδα «*Εμποροπανηγύρεις, Κυριακάτικες αγορές, Χριστουγεννιάτικες και Πασχαλινές αγορές, λοιπές οργανωμένες αγορές*» και δη, στο 4^{ο} εδάφιο αυτού, που έχει ως εξής: «*Σε περίπτωση λειτουργίας εμποροπανηγύρεως σε χώρο που στο σύνολό του ανήκει <u>αποκλειστικά</u> σε νομικό πρόσωπο της κατ' άρθρο 3 του Συντάγματος Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού, το νομικό πρόσωπο μπορεί, <u>είτε να αποφασίζει το ίδιο</u> τη λειτουργία της, αναλαμβάνοντας παράλληλα την οργάνωση και διεξαγωγή αυτής, είτε να παραχωρεί το χώρο στον οικείο δήμο με σύμβαση μίσθωσης. Αν η εμποροπανήγυρη οργανώνεται από το ίδιο νομικό πρόσωπο, αυτό <u>εκδίδει υποχρεωτικά Κανονισμό Λειτουργίας</u> με τα στοιχεία που προβλέπονται στο παρόν (όπως ιδιότητα συμμετεχόντων πωλητών, ποσόστωση και τρόπος απόδοσης θέσεων κ.τ.λ.), τον οποίο <u>κοινοποιεί υποχρεωτικά</u> στον οικείο δήμο πριν την έναρξη της εμποροπανηγύρεως*».

Σταχυολογώντας τις διατάξεις αυτές, βρισκόμαστε ενώπιον μιας, εκ πρώτης όψης, νέας εκκλησιαστικής κανονιστικής αρμοδιότητας, συνιστάμενης αυτή τη φορά, όμως, όχι στο δικαίωμα, αλλά στην υποχρέωση, εφόσον αποφασίζεται η λειτουργία, οργάνωση και διεξαγωγή μιας εμποροπανήγυρης, να εκδίδονται εν συνεχεία οι απαιτούμενοι κανονισμοί λειτουργίας και να κοινοποιούνται στον οικείο δήμο πριν από την έναρξη της εμποροπανηγύρεως. Προκειμένου λοιπόν

να καθοριστεί έγκυρα το ακριβές επίπεδο νεότητας της κανονιστικής αυτής αρμοδιότητας, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας και ορισμένα ακόμη δεδομένα.

Πιο συγκεκριμένα, ανατρέχοντας στην 6η παράγραφο του άρθρου 68 του νόμου 4235/ 2014 (ΦΕΚ Α/32/11-02-2014) διαβάζουμε ότι η παράγραφος 2 του νόμου 590/1977 (ο γνωστός μας «ΚΧ») αντικαθίσταται ως εξής: «*Ο τρόπος διοικήσεως, ελέγχου, διαφυλάξεως και καταγραφής λογιστικής διαχειρίσεως, αναθέσεως, εκπονήσεως και διενέργειας έργων, μελετών, προμηθειών και υπηρεσιών, εκποιήσεως και εκμισθώσεως και γενικά κάθε ζήτημα της διαχειρίσεως και αξιοποιήσεως της περιουσίας κάθε νομικού προσώπου του άρθρου 1 παράγραφος 4 του παρόντος καθορίζεται, κατόπιν εισηγήσεως του επιχωρίου Μητροπολίτου ή του αρμοδίου οργάνου της Εκκλησίας της Ελλάδος (προκειμένου για περιουσία που διοικεί και διαχειρίζεται), με Κανονισμούς της Δ.Ι.Σ. και βάσει των Ι. Κανόνων, δημοσιευόμενους στην Εφημερίδα της Κυβερνήσεως*» κ.λπ. Επιπλέον, με την παράγραφο 7 του άρθρου 68 του νόμου 4235/2014 αντικαταστάθηκε η παράγραφος 3 του άρθρου 46 ΚΧ ως εξής: «*Τα νομικά πρόσωπα του άρθρου 1 παράγραφος 4 δύνανται να συνιστούν εταιρείες κάθε νομικής μορφής, μονοπρόσωπες ή μη, με αποκλειστικό σκοπό την υποστήριξη του θρησκευτικού, μορφωτικού, πολιτιστικού και φιλανθρωπικού τους έργου*» κ.λπ. Συμπληρωματικά, για άλλα εκκλησιαστικά καθεστώτα της ελληνικής επικράτειας, πέραν αυτού της Εκκλησίας της Ελλάδος, τυγχάνουν εφαρμογής συναφείς διατάξεις και του ν. 4301/2014 (ΦΕΚ Α/223/2014), από, δε, το σύνολο όλων των προαναφερθεισών διατάξεων συνάγεται ότι τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα, εντός των ορίων της αυτοδιοίκησής τους, μπορούσαν και πριν τη θέση σε ισχύ του προμνησθέντος νόμου 4497/2017, να έχουν εκδώσει κανονισμούς διοργάνωσης και λειτουργίας θρησκευτικών εμποροπανηγύρεων επ' ευκαιρία θρησκευτικών εορτών, δυνάμει του προαναφερδέντος άρθρου 68 παράγραφος 6, αν όχι και να έχουν συστήσει εταιρίες ανάλογου σκοπού, με βάση το προμνησθέν άρθρο 68 παράγραφος 7, κάτι το οποίο όμως δεν έγινε, με βάση τη μελέτη όλων των επέκεινα νομικών δεδομένων. Ως εκ τούτου λοιπόν, συγκρατούμε ότι οι δυνατότητες του ν.4497/2017 είναι στην καλύτερη περίπτωση ανακαινισμένες, όχι νέες και ιδίως, συσταλτικές.

Εξάλλου, το συσταλτικό αυτό πνεύμα προκύπτει και από αλλού, αρκεί να ανατρέξει κανείς στο σχέδιο του νόμου 4497/2017 (αναρτημένο ακόμη στον οικείο διαδικτυακό τόπο διαβουλεύσεων), όπου θα διαπιστώσει ότι ενώ η παράγραφος 8 του άρθρου 38 του ίδιου σχεδίου, πρόβλεπε τη δυνατότητα άλλων φορέων, όπως τοπικών συλλόγων, να αναλαμβάνουν με ορισμένη διαδικασία τη διοργάνωση συναφών εμποροπανηγύρεων, εντούτοις, καμία ανάλογη πρόβλεψη δεν περιείχετο εκεί, με τη μορφή που συναντήσαμε στο προαναφερδέν τελικό κείμενο του νόμου, για εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα με ιδιόκτητους χώρους. Την έλλειψη αυτή επισημάναμε εντός των χρονικών ορίων της εν λόγω διαβούλευσης, με σχόλιό μας που βρίσκεται ακόμη αναρτημένο στον οικείο διαδικτυακό τόπο, αλλά και ακόμη εκτενέστερα, σε συναφή μονογραφία μας, οπότε, χωρίς, φυσικά, να διεκδικούμε την πατρότητα των εν λόγω διατάξεων, συγκρατούμε ως θετικό το γεγονός, ότι ο κοινός νομοθέτης τελικά δεν απέκλεισε τα εκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα από τις δυνατότητες του ν. 4497/2017, όσο και αν, όπως φάνηκε, το έπραξε με τρόπο που πλεονάζει, αν όχι και επιφέρει συγχύσεις.

Περαιτέρω, με δεδομένο ότι η κατά τα άνω εκκλησιαστική κανονιστική αρμοδιότητα αποτελεί μέρος της εκκλησιαστικής αυτοδιοίκησης και η τελευταία, των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας, κρίνουμε χρήσιμο να αναφερθούμε διεξοδικότερα στα συνοδικά κείμενα που επικαλεστήκαμε στην αρχή. Πιο αναλυτικά, ξεκινώντας με το χρονικά πρότερο, πρόκειται για δελτίο τύπου

της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος με ημερομηνία 04-10-2016 (δηλαδή πριν την κοινοποίηση του από Μαρτίου 2017 σχεδίου αναθεώρησης των συνταγματικών σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας), όπου επισυνάπτεται η εισήγηση του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Ιερώνυμου στην Ιεραρχία.

Ανατρέχοντας λοιπόν στην ενότητα 9 του οικείου κειμένου, εκεί επισημαίνεται πρώτα από όλα ότι *οποιαδήποτε πρόταση αναθεώρησης του Συντάγματος απόκειται στην πρωτοβουλία της Βουλής και επομένως, η οποιαδήποτε συζήτηση γύρω από το θέμα αυτό θα γίνει με διακομματική επιτροπή των Κοινοβουλευτικών Κομμάτων και όχι με εκπροσώπους της Κυβέρνησης* (ομάδα εργασίας της οποίας, διευκρινίζουμε, εκπόνησε το προαναφερθέν σχέδιο αναθεώρησης). Στη συνέχεια, στην ενότητα 11, γίνεται εκτενής αναφορά στους διακριτούς ρόλους Εκκλησίας-Πολιτείας, που μας ενδιαφέρουν ιδιαίτερα για την αυτοδιοίκηση της πρώτης και κατόπιν, επισημαίνεται ότι σε μεγάλο βαθμό οι διακριτοί αυτοί ρόλοι ήδη υπάρχουν, προκειμένου να προλαμβάνονται ή να περιορίζονται ανεπιθύμητες συγχύσεις ή αυθαίρετες υπερβάσεις θεσμικών ορίων, κάτι, όμως, που δεν αποδείχτηκε πάντοτε ικανό να εμποδίσει την εκδήλωση συναφών δυσλειτουργιών.

Εξάλλου, κάτι τέτοιο αποδείχτηκε και από το περιεχόμενο του προαναφερθέντος σχεδίου αναθεώρησης, που ακολούθησε λίγους μήνες μετά την εισήγηση του Αρχιεπισκόπου, αφού αυτό ναι μεν προτείνει τη θρησκευτική αποστασιοποίηση του κράτους από την Εκκλησία, κάτι που σε πρώτη ανάγνωση δίνει την εντύπωση της ενίσχυσης των διακριτών ρόλων που επιθυμεί και η ίδια η Εκκλησία, ωστόσο δεν δίνεται η ανάλογη συνέχεια για ζητήματα αυτοδιοίκησής της. Από εκκλησιαστικής πλευράς η κατάσταση αυτή παρουσιάστηκε τεκμηριωμένα και από τα πορίσματα ημερίδας που οργάνωσε η Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών τρεις μήνες μετά την κοινοποίηση του προαναφερθέντος σχεδίου, ήτοι, τον Ιούνιο του 2017, οπότε, το πραγματικό έλλειμμα θετικών προβλέψεων για την εκκλησιαστική αυτοδιοίκηση, του σχεδίου συνταγματικής αναθεώρησης, συσχετίστηκε στενά και με πλήθος ισχυουσών μορφών κρατικής παρέμβασης.

Πάνω στις βάσεις αυτές, στηρίχτηκε το περιεχόμενο και του δεύτερου συνοδικού κειμένου που επικαλεστήκαμε στην αρχή, ήτοι, του δελτίου τύπου της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος με ημερομηνία 04-10-2017, όπου αναφέρονται και τα εξής: «*Η Εκκλησία της Ελλάδος οφείλει να προωθεί την πλήρη κατοχύρωση της αυτοδιοίκησής Της και με προσθήκη σαφούς διάταξης ή ερμηνευτικής δήλωσης στο άρθρο 13 του Συντάγματος, που θα προστατεύει την θρησκευτική ελευθερία, στόχος από τον οποίο απέχει τόσο η νομοθεσία όσο και η νομολογία. Το άρθρο 3 αυτήν την στιγμή λειτουργεί ανταγωνιστικά προς το άρθρο 13, καθώς παγίως ερμηνεύεται μέχρι σήμερα από τα δικαστήρια βάσει του άρθρου 3 Συντ., ότι η Πολιτεία μπορεί να νομοθετεί και επί εσωτερικών θρησκευτικών ζητημάτων της ορθόδοξης Εκκλησίας και χωρίς την συναίνεση της τελευταίας και επομένως η Εκκλησία δεν έχει πλήρη τα δικαιώματα θρησκευτικής αυτονομίας, που προκύπτουν από το άρθρο 13 για άλλες θρησκευτικές κοινότητες*». Συγκρατώντας από αυτές τις επισημάνσεις, τη συσχέτιση μεταξύ νομοθεσίας εκκλησιαστικών ζητημάτων και εκκλησιαστικής αυτονομίας, που καταλαμβάνει εύλογα και την εκκλησιαστική κανονιστική αρμοδιότητα (δικαιολογώντας την πρόταση που διατυπώνεται, για ανάλογη συνταγματική αναθεώρηση), έχει αξία, σε σχέση με όσα σημειώσαμε στην αρχή, να παραθέσουμε και ένα άλλο απόσπασμα του ίδιου δελτίου τύπου, που έχει ως εξής: «*Ουδεμία απαίτηση από την Ευ-*

ρωπαϊκή Ένωση και το Συμβούλιο της Ευρώπης υφίσταται, ως επιχείρημα, για τον τρόπο καθορισμού του πλαισίου των σχέσεων. Αντίθετα, μάλιστα, κάθε Κράτος-Μέλος της Ευρωπαϊκής Ενώσεως ή Κράτος Μέρος της Ευρωπαϊκής Συμβάσεως Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, είναι ελεύθερο, με βάση τα ιστορικά και πολιτιστικά δεδομένα του, να οριοθετήσει τη σχέση του με τα υποκείμενα θρησκευτικά σώματα ή κοινότητες και συγχρόνως, να παράγει εσωτερικό–εθνικό δίκαιο καθόλα αποδεκτό και σεβαστό από το πρωτογενές ενωσιακό δίκαιο και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου». Προκειμένου όμως η παραπομπή αυτή στο ευρωπαϊκό κεκτημένο να καταστεί σαφέστερη, όσο και εναργέστερη, στα πλαίσια του εξεταζόμενου θέματος, κρίνεται απαραίτητη μια έστω και ενδεικτική γενίκευση.

Αναλυτικότερα, μιας και ο λόγος περί θρησκευτικής αυτονομίας, ενδιαφέρουσα είναι η περίπτωση της υπόθεσης Molla Salli κατά Ελλάδας που απασχόλησε τη μείζονα σύνθεση του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου τον περασμένο Δεκέμβριο, καθώς επί κληρονομικής διαφοράς μεταξύ μουσουλμάνων Ελλήνων υπηκόων, η προσφεύγουσα υποστήριξε πως η διαθήκη, από την οποία αντλεί τα δικαιώματά της, πρέπει να θεωρηθεί ισχυρή, αφού συντάχθηκε κατά τον Αστικό Κώδικα άρα, η κατίσχυση του Ισλαμικού Νόμου (Σαρία) πρέπει να αποκλειστεί. Εν αναμονή της σχετικής απόφασης που μας ενδιαφέρει από την άποψη της έκτασης ισχύος του εσωτερικού δικαίου των θρησκευτικών κοινοτήτων και κατ' επέκταση, της αυτοδιοίκησής τους, οφείλουμε, για την πληρότητα του συναφούς λόγου, να προσθέσουμε πως ένα μήνα μετά, την 09-01-2018, η Ολομέλεια της Βουλής ψήφισε τροποποίηση της από 24-12-1990 Πράξης Νομοθετικού Περιεχομένου «*Περί Μουσουλμάνων Θρησκευτικών Λειτουργών*», ορίζοντας ότι στο εξής δικαιοδοσία του Μουφτή χωρεί, εάν αμφότερα τα διάδικα μέρη συμφωνήσουν σε αυτό, αλλιώς η διαφορά τους κρίνεται με βάση τις γενικές διατάξεις κ.λπ.

Ακόμη, λίγο νωρίτερα από τα δεδομένα αυτά και πιο συγκεκριμένα, την 30-11-2017, έγιναν γνωστές οι προτάσεις του γενικού εισαγγελέα του Δικαστηρίου της Ευρωπαϊκής Ένωσης σε υπόθεση, η οποία αφορούσε τη λατρευτική σφαγή ζώων στο Βέλγιο και ειδικότερα, το αν παραβιάζεται η θρησκευτική ελευθερία των ενδιαφερόμενων θρησκευτικών κοινοτήτων, συνεπεία της υποχρέωσής τους να τελούν λατρευτικές σφαγές, μονάχα σε χώρους διαμορφωμένους σύμφωνα με τη νομοθεσία της Ευρωπαϊκής Ένωσης για αυτούς. Επί του θέματος αυτού, ο γενικός εισαγγελέας επεσήμανε μεν, πως το δίκαιο της Ένωσης είναι επικρατέστερο των όποιων αντίθετων σε αυτό θρησκευτικών επιταγών, ωστόσο ρητά έκρινε και ότι το Δικαστήριο της Ευρωπαϊκής Ένωσης δεν είναι αρμόδιο να αποφανθεί επί της ορθότητας ή μη, θρησκευτικών ρήσεων ή επιταγών. Το δεδομένο αυτό μας ενδιαφέρει, από την άποψη ότι ο κοινοτικός δικαστικός έλεγχος δεν επεκτείνεται στον πυρήνα του εσωτερικού δικαίου των θρησκευτικών κοινοτήτων, που είναι ένα από τα δύο συστατικά του εφαρμοστέου δικαίου τους, μαζί με τις πολιτειακής προέλευσης διατάξεις, οι τελευταίες αυτές όμως, όπως φάνηκε, οριοθετούν την έκταση εφαρμογής του εσωτερικού θρησκευτικού δικαίου.

Νωρίτερα τον ίδιο μήνα, Νοέμβριο του 2017 και δη, την 09-11-2017, έγιναν γνωστές οι προτάσεις του γενικού εισαγγελέα του Δικαστηρίου της Ευρωπαϊκής Ένωσης σε μια υπόθεση προσώπου που δεν επελέγη σε θέση εργασίας ενός ιδρύματος αρωγής της Ευαγγελικής Εκκλησίας της Γερμανίας και ισχυρίστηκε, ότι η μη επιλογή του για τη θέση αυτή ήταν μη νόμιμη, ως οφειλόμενη στο γεγονός ότι το εν λόγω πρόσωπο δεν ανήκε στην Ευαγγελική Εκκλησία, όπως είχε θέσει ως όρο η οικεία προκήρυξη, σε συνέπεια με το εσωτερικό δίκαιο της αφορώσας θρησκευτικής κοινότητας. Επ' αυτών των δεδομένων ο γενικός εισαγγελέας εκτίμησε ότι, ανάλογα

με το αντικείμενο μιας θέσης εργασίας σαν και την παραπάνω, το κύρος των όρων κατάληψής της, που τίθενται από το εσωτερικό δίκαιο μιας θρησκευτικής κοινότητας, θα πρέπει να σταθμίζεται με βάση και το δικαίωμα των εργαζόμενων ή υποψήφιων εργαζόμενων να μην υφίστανται αθέμιτες διακρίσεις λόγω των πεποιθήσεών τους, επομένως και η περίπτωση αυτή καταλήγει με τη συνακόλουθη οριοθέτηση της θρησκευτικής αυτονομίας.

Συμπερασματικά, από τα δεδομένα που παρατέθηκαν και τη συλλογή των οποίων περιορίσαμε εύλογα για τις ανάγκες της παρούσας εισήγησης, επιχειρήσαμε μια σφυγμομέτρηση της εκκλησιαστικής-θρησκευτικής κανονιστικής αρμοδιότητας ως βασικού συστατικού στοιχείου της αντίστοιχης αυτονομίας, προκειμένου, διαρκούσης της συζήτησης για συνταγματική αναθεώρηση των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας στη χώρα μας, να εκτιμήσουμε την τελική έκβασή της.

Ως εκ τούτου, διαπιστώσαμε ότι οι δύο φορείς ομιλούν για διακριτούς ρόλους, αλλά τους ερμηνεύουν διαφορετικά, καταλήγοντας σε εκ διαμέτρου αντίθετες προτάσεις, καθώς η εκκλησιαστική πλευρά προβάλλει την ανάγκη αποδέσμευσης της κανονιστικής της αρμοδιότητας από την κρατική εποπτεία, ως όρου για την ουσιαστική της αυτονομία, ενώ η πολιτειακή πλευρά, αισθανόμενη ότι η δική της ανεξαρτησία απειλείται από την αναγνώριση επικρατούσας θρησκείας, αρκείται στη διακήρυξη της θρησκευτικής ουδετερότητάς της, μέσω του ανωτέρω σχεδίου αναθεώρησης, χωρίς όμως να μετριάζει την εποπτεία της σε ό,τι έχει να κάνει με εκκλησιαστικά ζητήματα, σαν αυτά που περιγράψαμε νωρίτερα.

Συνακόλουθα, εν όψει αυτού του αδιεξόδου, αναζητήσαμε απαντήσεις σε πρόσφατα συναφή ευρωπαϊκά δεδομένα, γνωρίζοντας, πώς αυτά επηρεάζουν πια την επίλυση ζητημάτων σαν αυτά που μας ενδιαφέρουν, οπότε βρεθήκαμε ενώπιον μιας κατάστασης που δείχνει να σέβεται το εσωτερικό δίκαιο των θρησκευτικών κοινοτήτων, αλλά με όρους κρατικής και ενωσιακής εποπτείας. Επομένως, η σχετική συζήτηση εκτιμούμε ότι βαίνει προς συνέχιση της υφ' όρων θρησκευτικής αυτονομίας, ήτοι ημι-αυτονομίας, εκτός αν προκύψουν νέα δεδομένα.



ΣΥΝΕΔΡΙΕΣ Ε΄ & ΣΤ΄
«ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΣ» - «ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΩΜΑΤΗΝΟΣ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΡΜΕΝΟΠΟΥΛΟΣ»

Προεδρία: Πέτρος Παραράς, Ομότιμος Καθηγητής της Νομικής Σχολής του Δ.Π.Θ.,
Επίτιμος Αντιπρόεδρος του Συμβουλίου της Επικρατείας.

- Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Πρώιμες συζητήσεις για το καθεστώς των χριστιανών στη μουσουλμανική κοινωνία: Οι απόψεις του αρχιδικαστή Abū Yūsuf (731-798 μ.Χ.).*

- Θεοδώρα Ζαμπάκη, Δρ. Ελληνοαραβικών Σπουδών, Μεταδιδακτορική Ερευνήτρια του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Το καθεστώς χριστιανικών κοινοτήτων στη μουσουλμανική κοινωνία μέσα από το έργο Kitāb al-umm του al-Shāfiʿī (767-820 μ.Χ.).*

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΩΜΑΤΗΝΟΣ»

Προεδρία: Διοτίμα Λιαντίνη, Καθηγήτρια
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α.

- Κυριάκος Μικέλης, Λέκτορας του Τμήματος Διεθνών και Ευρωπαϊκών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας, *Θρησκευτική Ετερότητα: Το Πρίσμα της Θεωρίας Διεθνών Σχέσεων.*

ΠΡΩΙΜΕΣ ΣΥΖΗΤΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΣΤΗ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ: ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΑΡΧΙΔΙΚΑΣΤΗ ABŪ YŪSUF YA῾QŪB (731-798 M.X.)[1]

- **Ηλίας Γιαννάκης, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων**

Το ζήτημα των υποχρεώσεων και των δικαιωμάτων των χριστιανών μέσα στην υπό διαμόρφωση πρώιμη μουσουλμανική κοινωνία απασχόλησε τους μουσουλμάνους ηγέτες και νομομαθείς σε όλη σχεδόν την περίοδο του 8ου και 9ου αιώνα μ.Χ. Ένα πρώιμο έργο που διασώζει τέτοιες μαρτυρίες είναι το «Βιβλίο έγγειου φόρου» του αρχιδικαστή Abū Yūsuf Ya῾qūb (731-798 μ.Χ.).[2] Ο Abū Yūsuf υπηρέτησε ως δικαστής και νομικός σύμβουλος τον χαλίφη Hārūn al-Rashīd (786-809 μ. Χ.).[3] Είναι ο πρώτος δικαστής στον οποίο απενεμήθη ο τίτλος του αρχιδικαστή (qāḍī al-qūdāt). Στο έργο του Kitāb al-kharāj, «Βιβλίο έγγειου φόρου», ο Abū Yūsuf αναφέρεται στο καθεστώς των προστατευόμενων λαών (ahl al-dhimma) που ζούσαν στις περιοχές που είχαν περιέλθει υπό τον έλεγχο των αράβων μουσουλμάνων.[4]

---

[1] Για τη μεταγραφή των αραβικών ονομάτων προσώπων, λέξεων και τεχνικών όρων ακολουθήθηκε το σύστημα μεταγραφής της: *The Encyclopaedia of Islam*, H. A. R Gibb et al. (επιμ.), New Edition, 12 τόμοι, Leiden: Brill, 1960-2004 με τις εξής εξαιρέσεις: αντί των th, dj, kh, dh, sh, gh, ḳ χρησιμοποιούνται τα th, j, kh, dh, sh, gh, q, όπως συνηθίζεται στην αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία. Οι γωνιώδεις αγκύλες μέσα στο κείμενο της ελληνικής μετάφρασης αραβικού κειμένου περιέχουν προσθήκες επεξηγηματικού χαρακτήρα ή απαρίθμησης όρων ή επιχειρημάτων.

[2] Για τον Abū Yūsuf Ya῾qūb και το έργο του, βλ. το άρθρο του J. Schacht στην *The Encyclopaedia of Islam*, τόμος 1, σ. 164-165. Για βιβλιογραφικές αραβικές πηγές και χειρόγραφα των έργων του, βλ. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I Qur'ānwissenschaften - Ḥadīṯ - Geschichte - Fiqh - Dogmatik – Mystik bis ca.430 H.*, Leiden: Brill, 1967 (σ. 419-421). N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993 (σ. 105-160). Επίσης, βλ. την εισαγωγή στη γαλλική μετάφραση του E. Fagnan, *Abou Yousof Ya῾koub, Le Livre de l'impot foncier (Kitāb el-kharādj), traduit et annoté*, Paris: Librairie Orientalist Paul Geuthner, 1921 (σ. ix-xvi). Για άλλες επιμέρους μεταφράσεις του εν λόγω έργου στα Αγγλικά, βλ D. Thomas & B. Roggema (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τόμος 1 (600-900), Leiden-Boston: Brill, 2009 (σ. 354-359).

[3] Για το ρόλο και τη σχέση των χαλίφηδων με νομικούς κύκλους και τη διαμόρφωση του ισλαμικού νόμου (sharī῾a), βλ. M. Q. Zaman, 'The Caliphs, the ῾ulamā', and the Law. Defining the Role and Function of the Caliph in the Early ῾Abbāsid Period', *Islamic Law and Society* 4 (1997) 1-36 (σ. 13κ. εξ.). Για τις απόψεις του Abū Yūsuf για την οικονομία, βλ. M. N. Siddiqi & S. M. Ghazanfar, 'Early Medieval Islamic Economic Thought: Abu Yousuf's (731-798 AD) Economics of Public Finance', στο S. M. Ghazanfar (επιμ.), *Medieval Islamic Economic Thought. Filling the "Great Gap" in European Economics*, London & New York: Routledge Curzon, 2003 (σ. 209-227).

[4] Για τους προστατευόμενους λαούς που ζούσαν μέσα στις μουσουλμανικές κοινωνίες και το νομικό καθεστώς τους, βλ. το άρθρο 'Dhimma' Y. Friedmann, *Encyclopaedia of Islam, 3nd Edition, Section 3*, K. Fleet et al.,Leiden: Brill, 2007, 87-91 και 'Dhimma', του C. Cahen, The Encyclopaedia of Islam, τόμος 2, σ. 227-231, καθώς και τα αναλυτικά κεφάλαια στο έργο του A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1958 (ιδιαίτερα, σ. 71 κ. εξ.).

Ανάμεσα στις μαρτυρίες που παραθέτει ο Abū Yūsuf[5] είναι η ιδιαίτερη μεταχείριση της χριστιανικής αραβικής φυλής Taghlib στην περιοχή της Μεσοποταμίας, η οποία σε αντίθεση με άλλες ομάδες χριστιανών πέτυχε να πληρώνει μικρότερο φόρο που αντιστοιχούσε στο διπλάσιο από εκείνον που έπρεπε να πληρώνουν οι άραβες μουσουλμάνοι.[6] Αυτό υπαγορεύτηκε όχι μόνο από το γεγονός ότι η συγκεκριμένη φυλή ήταν άραβες, αλλά και από τις αναγκαιότητες που υπαγόρευε η συγκυρία.[7]

Περισσότερες πληροφορίες για τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα των χριστιανών παραθέτει Abū Yūsuf σε δύο διαφορετικά κεφάλαια. Στο κεφάλαιο «*Περί εκκλησιών, οίκων λατρείας και σταυρών*», όπου ο Abū Yūsuf απαντώντας σε ερώτημα του χαλίφη Hārūn al-Rashīd (786-809 μ. Χ.), γράφει:

> «Ω ηγέτη των πιστών, αναφορικά με ό,τι με ρώτησες για το ζήτημα των προστατευόμενων λαών (ahl al-dhimma), [δηλαδή] πως τους επετράπη να διατηρήσουν τα κτίριά τους και τις εκκλησίες τους στις πόλεις και στις πόλεις-φρούρια (amṣār), όταν οι μουσουλμάνοι κατέκτησαν τις χώρες, χωρίς να τα καταστρέψουν, και πως τους επετράπη να περιφέρουν τους σταυρούς στις γιορτές τους, ο λόγος είναι [1] ότι η συμφωνία (ṣulḥ) μεταξύ μουσουλμάνων και προστατευόμενων λαών βασιζόταν στην πληρωμή φόρου (jizya), [2] ότι οι πόλεις τέθηκαν υπό τον έλεγχο των μουσουλμάνων με την προυπόθεση ότι τα κτίρια λατρείας και οι εκκλησίες μέσα και έξω από την πόλη δεν θα καταστρέφονταν, [3] ότι οι μουσουλμάνοι θα απείχαν από κάθε αιματοχυσία [των προστατευόμενων], [4] ότι οι μουσουλμάνοι θα πολεμούσαν εναντίον κάθε εχθρού που θα έκανε επίθεση εναντίον τους [δηλ. των προστατευόμενων], [5] ότι στους προστατευόμενους (dhimmī) [θα επιτρεπόταν] να κάνουν περιφορά των σταυρών τους, και [6] ότι οι μουσουλμάνοι θα τους παρείχαν προστασία.»[8]

Η φρασεολογία του Abū Yūsuf, «... πως τους επετράπη να ...», δείχνει πως τα προνόμια των χριστιανών, και γενικότερα των προστατευόμενων μη μουσουλμάνων, αμφισβητούνταν. Για να αιτιολογήσει την ισχύ αυτών των δικαιωμάτων και ελευθεριών παραθέτει μια σειρά αποδείξεων

[5] Όλες οι παραπομπές γίνονται στην εξής έκδοση του αραβικού κειμένου: Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kitāb al-Kharāj li-l-Qāḍī Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Ibrahīm*, Beirut: Dār al-maʿrifa li-l-ṭabāʿat wa-l-nashr, 1979, που βασίστηκε στο χειρόγραφο αρ. 674 fiqḥ της βιβλιοθήκης al-Tīmūriyya και στην έκδοση Būlāq του 1302 του Καΐρου, καθώς και στην αναφερθείσα γαλλική μετάφραση του Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*.

[6] Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 120-121. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 184-187.

[7] Για τη σημασία των συμφωνιών κατά τη διάρκεια των κατακτήσεων και το ρόλο τους στη διαμόρφωση κανόνων που αφορούσαν τις σχέσεις μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων, βλ. A. Noth, 'Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die "Bedingungen ʿUmars (aš-šurūṭ al-ʿumariyya)" unter einem anderen Aspekt gelesen', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987) 290-315 (ιδιαίτερα 293 και 303-306). Το εν λόγω άρθρο μεταφράστηκε στα Αγγλικά ως: 'Problems of Differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-Reading the "Ordinances of ʿUmar" (al-shurūṭ al-ʿumariyya) στο: R. Hoyland (επιμ.) *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot: Ashgate Variorum, 2004, 103-124. Επίσης, Mirza, Sarah, 'Dhimma Agreements and Sanctuary Systems at Islamic Origins', *Journal of Near Eastern Studies*, 77.1 (2018) 99-117. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, σ. 18-69.

[8] Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 138. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 213.

που απορρέουν από ιστορικά κείμενα και δεσμευτικές συμφωνίες. Κατ' αρχάς παραθέτει το κείμενο μιας συμφωνίας (ṣulḥ) που παραχώρησε ο ηγέτης των αραβικών στρατευμάτων Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ στους κατοίκους των πόλεων της περιοχής της Συρίας κατά την περίοδο των πρώτων κατακτήσεων (περίπου από το 634-644 μ. Χ.). Φαίνεται πως αυτή η συμφωνία ήταν ομοιόμορφη για όλες τις πόλεις της ευρύτερης περιοχής της Συρίας (al-shām).[9] Η ευρύτερη αυτή περιοχή περιελάμβανε τις πέντε διοικητικές και στρατιωτικές περιοχές (jund, πληθ. ajnād) που είχαν περιέλθει υπό τον έλεγχο των αραβικών στρατευμάτων, δηλαδή την Παλαιστίνη, την Ιορδανία, τη Δαμασκό, την Έμεσα και τη Χαλκίδα (Filasṭīn, al-Urdunn, Dimashq, Ḥimṣ, Qinnasrīn).[10] Σύμφωνα με τον Abū Yūsuf η συμφωνία εκείνη μεταδόθηκε από τον Makḥūl al-Shāmī (απέθ. 731 μ. Χ.) και το υποτιθέμενο κείμενό της έχει ως εξής:

> «Μερικοί ειδήμονες μου διηγήθηκαν από τον Makḥūl al-Shāmī ότι ο Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ παραχώρησε μια συμφωνία ειρήνης στους λαούς της Συρίας, όταν εισέβαλε σ' αυτή, με τους [εξής] όρους: [1] ότι θα παραμείνουν οι εκκλησίες τους και οι οίκοι προσευχής και λατρείας, [2] ότι δεν θα κτίσουν κανένα καινούργιο οίκο λατρείας ή εκκλησία, [3] ότι θα έχουν την υποχρέωση να καθοδηγούν οποιονδήποτε [μουσουλμάνο] έχει χάσει το δρόμο του, [4] ότι θα κτίζουν γέφυρες σε ποτάμια με δικά τους έξοδα, [5] ότι θα φιλοξενούν κάθε μουσουλμάνο που συμμετέχει στις εκστρατείες για τρείς μέρες, [6] ότι δεν θα κατηγορήσουν κανέναν μουσουλμάνο ούτε θα τον κτυπήσουν, [7] ότι δεν θα υψώσουν κανένα σταυρό σε χώρο των μουσουλμάνων, [8] ότι δεν θα μεταφέρουν κανέναν χοίρο από τις περιοχές τους στις αυλές των μουσουλμάνων, [9] ότι θα ανάβουν φωτιές [φρυκτωρίες;] για όσους συμμετέχουν στις εκστρατείες (fī sabīl Allāh), [10] ότι δεν θα δείξουν [σε εχθρούς] τα αδύνατα σημεία των μουσουλμάνων, [11] ότι δεν θα κτυπούν τα σήμαντρά τους (nawāqīs) πριν και κατά την διάρκεια της μουσουλμανικής προσευχής, [12] ότι δεν θα κάνουν περιφορά των λαβάρων τους (rāyāt) κατά τις γιορτές τους, [13] ότι δεν θα φέρουν

[9] Επειδή δεν σώζονται αρχεία ούτε ανεξάρτητα κείμενα συνθηκών από την πρώιμη ισλαμική ιστορία, ο Albrecht Noth επιχειρηματολόγησε πειστικά πως κείμενα πρώιμων συνθηκών που παρατίθενται σε ιστορικά αραβικά έργα διασώζουν μόνο το περίγραμμα του περιεχομένου τέτοιων συμφωνιών. Ειδικότερα για το ζήτημα της γνησιότητας και της μορφής των πρώιμων συμφωνιών που παραχώρησαν οι άραβες μουσουλμάνοι στους κατοίκους των περιοχών που κατέκτησαν, βλ. A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*. Second Edition in Collaboration with Lawrence I. Conrad (Translated from the German by Michael Bonner), Princeton: The Darwin Press, 1994 (σ.63-76). Πρβλ. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, σ. 34-60.

[10] Για τις πρώιμες αραβικές μουσουλμανικές κατακτήσεις, βλ. F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton: Princeton University Press, 1981. του ιδίου (επιμ.), *The Expansion of the Early Islamic State*. London & New York: Routledge, 2016. H. Kennedy, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live in*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2007. Για την οργάνωση της διοίκησης των περιοχών της Συρίας και Παλαιστίνης μετά τις αραβικές μουσουλμανικές κατακτήσεις, βλ. J. F. Haldon, 'Seventh-Century Continuities and Transformations: The Ajnād and the "Thematic Myth"', στο: Av. Cameron & L. I. Conrad (επιμ.), *States, Resources and Armies: Papers of the Third Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Princeton: The Darwin Press, 1995 (σ. 379-423). Ph. K. Hitti, *History of the Arabs*, Tenth Edition, London: The Macmillan Press Ltd, 1970 (σ. 154).

οπλισμό κατά τις γιορτές τους ούτε θα φυλάσσουν όπλα στα σπίτια τους. Αν κάνουν οτιδήποτε από αυτά, θα τιμωρηθούν και η συμφωνία θα αρθεί.

Αυτοί ήταν οι όροι της συμφωνίας. Αλλά [οι κάτοικοι της Συρίας] είπαν στον Abū ʿUbayda: "όρισε μια μέρα το χρόνο κατά την οποία θα μπορούμε να περιφέρουμε τους σταυρούς και τα λάβαρά μας, δηλαδή την ημέρα της μεγαλύτερης γιορτής μας". Το έκανε και συμφώνησε σ' αυτό, έτσι ώστε να μην μπορούν να αποφύγουν την εκπλήρωση των συμπεφωνημένων. Οι υπόλοιπες πόλεις κατακτήθηκαν σύμφωνα με τους ίδιους όρους.»[11]

Αφήνοντας κατά μέρος το ζήτημα της γνησιότητας των παραδοθέντων συμφωνιών, πρέπει να πούμε πως συγκρινόμενη με άλλες συμφωνίες (ʿuḥūd) και καταγεγραμμένες ιστορικές μαρτυρίες, η εκδοχή της συμφωνίας που παρατέθηκε εδώ συνδυάζει όρους που παραχωρήθηκαν από άραβες μουσουλμάνους ηγέτες σε συγκεκριμένες πόλεις κατά την περίοδο των πρώιμων κατακτήσεων, αλλά και μεταγενέστερα στοιχεία που σχετίζονται με το πρόβλημα της συμβίωσης χριστιανών και μουσουλμάνων. Η ίδια εκδοχή αυτής της συμφωνίας αλλά με μικρές διαφορές στο κείμενο παρατίθεται και από τον ιστορικό Ibn ʿAsākir.[12]

Περαιτέρω, ο Abū Yūsuf παραθέτει και άλλες συμφωνίες. Στόχος της παράθεσης αυτών των συμφωνιών είναι να επιβεβαιώσουν την άποψή του για το καθεστώς των χριστιανών και γενικότερα των μη μουσουλμάνων που ζούσαν μέσα στην πρώιμη μουσουλμανική κοινωνία. Αναφορικά με τη συμφωνία που παραχώρησε ο Khālid b. al-Walīd στον εκπρόσωπο της πόλης Ḥīra, τον Iyās b. Qabīṣ, ο Abū Yūsuf εν συντομία αναφέρει πως αυτή η συμφωνία περιελάμβανε [τους εξής όρους]: [1] ότι κανένας οίκος λατρείας ή εκκλησία, ούτε φρούριο της πόλης, στο οποίο θα είχαν οχυρωθεί εναντίον κάποιου εχθρού, δεν θα καταστραφεί, [2] ότι δεν θα εμποδιστούν να χτυπούν τα σήμαντρά τους ή να κάνουν περιφορά των σταυρών τους την ημέρα της γιορτής τους, [3] ότι θα αποφεύγουν να προξενούν αδικίες, [4] ότι θα φιλοξενούν εκείνους τους μουσουλμάνους που θα συμμετέχουν στις εκστρατείες, και [5] ότι θα τους δίνουν τροφή και νερό.[13] Ενώ ο Abū Yūsuf αναφέρει αυτούς τους όρους στο κείμενο της συμφωνίας που παραθέτει, στη συνέχεια δεν απαντούν οι περισσότεροι από αυτούς. Ίσως πρόκειται για κάποιο κενό στο κείμενο του Abū Yūsuf που μπορεί να ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως, είτε οφείλεται στον ίδιο ή σε κάποιο αντιγραφέα του έργου του. Συγκεκριμένα, δεν αναφέρεται τίποτε σχετικά με τους οίκους λατρείας, τα σήμαντρα, την περιφορά των σταυρών, ούτε για τα φρούρια της πόλης Ḥīra. Το κείμενο τονίζει μόνο την υποχρέωση να μη δοθεί καμία βοήθεια σε κανέναν εχθρό κατά των μουσουλμάνων, ούτε ο εχθρός να οδηγηθεί προς τα αδύνατα σημεία της μουσουλμανικής περιοχής. Το γεγονός αυτό δείχνει πως το αρχικό ενδιαφέρον των ηγετών των αραβικών μουσουλμανικών στρατευμάτων ήταν η ασφάλεια και διευκόλυνσή τους στις περιοχές που δρούσαν.

Μετά την παράθεση και άλλων παρόμοιων συμφωνιών που ανάγονται στην περίοδο των πρώιμων κατακτήσεων, ο Abū Yūsuf υπογραμμίζει την αυθεντικότητα και την εγκυρότητά τους και συνάγει τη γνησιότητά τους από τη στάση που τήρησαν και την υποστήριξη που

---

[11] Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 138. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 214.

[12] Ibn ʿAsākir, Abū al-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan, *Tāʾrīkh madinat dimashq*, ʿA. al-ʿAmrawī (επιμ.), 80 τόμοι, Bayrūth: Dār al-fikr, 1995-2000 (τόμος 2, σ. 123-124).

[13] Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 143. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 222.

παρείχαν οι πρώτοι τέσσερεις χαλίφηδες (οι αποκαλούμενοι rashidūn, δηλαδή οι «ορθά καθοδηγημένοι») γράφοντας επί λέξει:

> «Αυτές οι διευθετήσεις του Khālid b. al-Walīd δεν ακυρώθηκαν από τον Abū Bakr, ούτε από τον ʽUmar, ούτε από τον ʽUthmān, ούτε από τον ʽAlī.»[14]

Η τήρηση των παραχωρηθέντων δικαιωμάτων στους χριστιανούς, και γενικότερα στους μη μουσουλμάνους, καθώς και η στάση των τεσσάρων χαλίφηδων επιβεβαιώνει το δεσμευτικό χαρακτήρα των συμφωνιών και επικυρώνει την ισχύ τους καθώς και την υποχρέωση της τήρησης των όρων τους. Μάλιστα, ο Abū Yūsuf, στη συνέχεια, τονίζει πως οι όροι των συμφωνιών δεν μπορούν να αλλάξουν. Προσθέτει πως κάποιοι χαλίφηδες που σκέφτηκαν να κατεδαφίσουν οίκους λατρείας των προστατευόμενων λαών (dhimmī), έπρεπε να βρουν τρόπο όχι μόνο να παρακάμψουν αυτές τις συμφωνίες αλλά και να αντιμετωπίσουν την σαφή αντίσταση των νομομαθών και των επιγόνων [του Προφήτη]. Απευθυνόμενος στον χαλίφη Hārūn al-Rashīd, ο Abū Yūsuf τονίζει με έμφαση πως

> «όλες οι συμφωνίες (ṣulḥ) είναι ενεργές, όπως ήταν στις μέρες του ʽUmar b. al-Khaṭṭāb [634-644 μ. Χ.], έως την ημέρα της ανάστασης [των νεκρών]. (fa-l-ṣulḥ nāfidh ʽalā ma anfadhahu ʽUmar b. al-Khaṭṭāb ilā yawm al-qiyāma). Οι οίκοι λατρείας και οι εκκλησίες αφέθηκαν σ'αυτούς [dhimmī], όπως σας πληροφόρησα.».[15]

Εχοντας διατυπώσει τη νομική πλευρά του θέματος και την έως τότε πρακτική, ο Abū Yūsuf στρέφεται στην πολιτική πλευρά του θέματος. Η πολιτική πρακτική που ακολούθησαν οι πρώτοι μουσουλμάνοι ηγέτες ήταν όχι μόνο η ενδεδειγμένη, αλλά και αυτή που μακροπρόθεσμα έφερε κέρδη. Για να στηρίξει αυτή την πολιτική άποψη, ο Abū Yūsuf παραθέτει ως παράδειγμα ένα γεγονός από τη ιστορία των κατακτήσεων των πόλεων της Συρίας. Γράφει σχετικά:

> «όταν οι προστατευόμενοι λαοί (ahl al-dhimma) είδαν πως οι μουσουλμάνοι εκπλήρωσαν τις υποσχέσεις τους και [ότι] τους φέρθηκαν καλά, έγιναν εχθρικοί προς τους εχθρούς των μουσουλμάνων και βοήθησαν τους μουσουλμάνους».[16]

Στη συνέχεια παραθέτει τη διήγηση σύμφωνα με την οποία ο Abū ʽUbayda επέστρεψε τον φόρο (jizya) που πλήρωσαν οι κάτοικοι των πόλεων της Συρίας την παραμονή της μάχης στον Ιερομίακα (636 μ. Χ.), επειδή τα αραβικά μουσουλμανικά στρατεύματα δεν θα μπορούσαν να τηρήσουν τις υποχρεώσεις τους και να προστατεύσουν τους κατοίκους αυτών των πόλεων από την εισβολή των βυζαντινών στρατευμάτων. Οι κάτοικοι ήταν τόσο ευγνώμονες για την πράξη των αράβων μουσουλμάνων και απάντησαν ως εξής:

> «είθε ο Θεός να σας φέρει πίσω σε μας και να σας δώσει τη νίκη, διότι αν αυτοί [δηλαδή οι Βυζαντινοί] ήταν στη θέση σας, δεν θα μας επέστρεφαν τίποτε, αλλά θα έπαιρναν και οτιδήποτε είχε απομείνει, αφήνοντάς μας χωρίς τίποτε.»[17]

Για να τονίσει περαιτέρω την καταλληλότητα και αποτελεσματικότητα αυτής της πολιτικής, ο Abū Yūsuf αναφέρει ότι με αυτή τη στρατηγική ο Abū ʽUbayda πέτυχε να προσελκύσει και

[14] Abū Yūsuf Yaʽqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 147.11-12. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 228.
[15] Abū Yūsuf Yaʽqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 147.18-19. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 228.
[16] Abū Yūsuf Yaʽqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 138-9. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 214-215.
[17] Abū Yūsuf Yaʽqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 139. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 215.

τις άλλες πόλεις της Συρίας. Διότι, μόλις οι κάτοικοι της Συρίας είδαν πόσο γενναιόδωροι ήταν οι άραβες μουσουλμάνοι, όλοι προσήλθαν εθελουσίως ζητώντας συμφωνία ειρήνης με τους ίδιους όρους.

Η ιστορικότητα αυτής της διήγησης, που μόλις παρέδεσε ο Abū Yūsuf, επιβεβαιώνεται και από άλλες αραβικές πηγές αλλά και συριακές χριστιανικές μαρτυρίες. Πράγματι, παρόμοια διήγηση για τη στάση των κατοίκων της Συρίας προς τους άραβες μουσουλμάνους εξιστορεί και ο μουσουλμάνος ιστορικός al-Balādhurī (απ. 890)[18], και ο σύρος χριστιανός Διονύσιος της Tell-Maḥrē (9ος αι΄. μ. Χ.)[19] για τη συμφωνία που παραχώρησαν οι άραβες ηγέτες στους κατοίκους της Δαμασκού και της Έμεσας. Η διαφορά μεταξύ αυτών των μαρτυριών και του κειμένου του Abū Yūsuf είναι ότι ο Abū Yūsuf δεν αναφέρει τα ονόματα των δύο συριακών πόλεων, δηλαδή της Δαμασκού και της Έμεσας.

Μετά την παράθεση των ανωτέρω παραδειγμάτων και αποδείξεων, ο Abū Yūsuf συμβουλεύει τον χαλίφη πως η ανεκτική στάση προς τους προστατευόμενους λαούς είναι η ενδεδειγμένη πολιτική. Ακολουθώντας αυτή τη νομική και πολιτική πρακτική ο χαλίφης θα κέρδιζε την εμπιστοσύνη και την υποστήριξή τους που ήταν αναγκαία για την ενότητα και σταθερότητα του χαλιφάτου.

Σε άλλο κεφάλαιο ο Abū Yūsuf αναφέρει και μερικούς άλλους κανόνες που αφορούσαν την ενδυμασία, την εμφάνιση και τη συμπεριφορά των μη μουσουλμάνων που ζούσαν σε εδάφη ελεγχόμενα από τους μουσουλμάνους. Παραθέτει το περιεχόμενο μιας επιστολής του χαλίφη ʽUmar b. ʽAbd al-ʽAzīz (717-720), που μεταδόθηκε από τον ʽAbd al-Raḥmān b. Thābit b. Thūbān, ο οποίος με τη σειρά του την πληροφορήθηκε από τον πατέρα του. Η επιστολή αυτή έχει ως εξής:

> «Ο ʽUmar b. ʽAbd al-ʽAzīz έγραψε σε έναν από τους διοικητές του: Αναφορικά με αυτό το θέμα [που ανέφερες], να μην επιτρέψεις τη [δημόσια] έκθεση κανενός σταυρού χωρίς να τον καταστρέψεις ή να τον σβήσεις. Ιουδαίος ή χριστιανός δεν θα πρέπει να ιππεύει σε σέλλα (sirj) αλλά σε σαμάρι για φορτία (ikāf). Οι γυναίκες τους να μην ιππεύουν σε δερμάτινα σαμάρια (riḥāla) αλλά σε σαμάρι για φορτίο (ikāf). Θέσπισε σχετικά ρητές απαγορεύσεις και εμπόδισε αυτούς που είναι στο περιβάλλον σου να τις παραβιάζουν. Κανένας χριστιανός να μη φοράει μανδύα (qabā'), ούτε μεταξένιο ένδυμα ούτε κεφαλόδεσμο (ʽaṣb). Πληροφορήθηκα ότι πολλοί χριστιανοί που είναι στο περιβάλλον σου στράφηκαν στο να φορούν τουρμπάνια (ʽamā'im), σταμάτησαν να φορούν ζώνες (manāṭiq) στη μέση τους, και άρχισαν να αφήνουν μακριά μαλλιά και να παραμελούν το κόψιμό τους. Ορκίζομαι, εάν οποιοσδήποτε στο περιβάλλον σου κάνει αυτά, αυτό οφείλεται στην αδυναμία σου, στην ανικανότητά σου, στις κολακείες που ακούς, και αυτοί οι άνθρωποι, επιστρέφοντας στις παλιές συνήθειές τους, ξέρουν ποιος

[18] Για το αραβικό κείμενο, βλ. M. J. De Goeje (ed.), *Kitāb futūḥ al-buldān tā'līf al-imām Abī al-ʽAbbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī*, Leiden: E. J. Brill 1866 (137). αγγλική μετάφραση από τον Ph. K. Hitti, *The Origins of the Islamic State*, New York: Columbia University 1916 (211).

[19] A. Palmer, *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, Liverpool: Liverpool University Press 1993 (156-157).

είσαι. Πρόσεχε για οτιδήποτε έχω απαγορέψει και εμπόδισέ το να γίνει. Έρρωσο.»[20]

Αφήνοντας κατά μέρος το ζήτημα της γνησιότητας του περιεχομένου της επιστολής, είναι αξιοσημείωτο ότι μερικές λεπτομέρειες του κειμένου αυτής της επιστολής που παραθέτει ο Abū Yūsuf μοιάζουν με όρους των αποκαλούμενων «Διατάξεων του ʽUmar».[21] Εκτός από αυτή την επιστολή που αποδίδεται στον ʽUmar b. ʽAbd al-ʽAzīz (717-720), διάταγμα για την ενδυμασία και την εμφάνιση των μη μουσουλμάνων (dhimmī) της Βαγδάτης, εξέδωσε και ο χαλίφης Hārūn al-Rashīd (786-809 μ. Χ.). Ο ιστοριογράφος al-Ṭabarī αναφέρει ότι ο χαλίφης Hārūn al-Rashīd εξέδωσε διάταγμα για τους μη μουσουλμάνους της Βαγδάτης σύμφωνα με το οποίο έπρεπε να αλλάξουν την εμφάνισή τους, έτσι ώστε να διαφέρουν από τους μουσουλμάνους.[22] Το γεγονός αυτό ίσως απέβλεπε στο να ξεχωρίζουν οι μη άραβες μουσουλμάνοι από τους άραβες μουσουλμάνους δεδομένου ότι οι μορφωμένες τάξεις των μουσουλμάνων ακολουθούσαν τα σασανιδικά περσικά πρότυπα ενδυμασίας και συμπεριφοράς.[23]

Ανακεφαλαιώνοντας, πρέπει να αναφέρουμε πως ο Abū Yūsuf αλλά και άλλοι άραβες συγγραφείς ανάγουν τις απαρχές όλων των διατάξεων, που περιγράφουν τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα των μη μουσουλμάνων, στην πρώιμη περίοδο των πρώτων αραβικών κατακτήσεων, και κυρίως στις συνθήκες μέσα στις οποίες έπρεπε να δράσουν τα αραβικά στρατεύματα και να ζήσουν οι άραβες μουσουλμάνοι μετανάστες. Συγκεκριμένα, στα εδάφη που κατέλαβαν οι άραβες μουσουλμάνοι στις αρχές του έβδομου αιώνα μ.Χ. κατοικούσαν πολλοί χριστιανοί. Μάλιστα, σε ορισμένες περιοχές και για μεγάλο χρονικό διάστημα οι χριστιανοί, και γενικότερα οι μη μουσουλμάνοι, αποτελούσαν την πλειοψηφία των κατοίκων. Για να διαφυλαχθεί η διαφορετικότητα των αράβων μουσουλμάνων, οι ηγέτες τους πήραν ποικίλα μέτρα, που δεν επέτρεπαν την ανάμιξή τους με τους άλλους λαούς. Η προσεκτική μελέτη αυτών των διατάξεων στα συμφραζόμενά τους αφήνει να εννοηθεί πως στόχος ήταν να διαφυλαχθεί η ασφάλεια των αραβικών στρατευμάτων και η μουσουλμανική τους ταυτότητα. Αργότερα και υπό την επιρροή σασανιδικών περσικών πρακτικών, κάποιες από τις διατάξεις για την ενδυμασία και τη συμπεριφορά των μη μουσουλμάνων, που αναφέρει ο Abū Yūsuf, ίσως σχετίζονται με ταξικές ιεραρχήσεις και κοινωνικές διακρίσεις. Σε γενικές γραμμές τα

---

[20] Abū Yūsuf Yaʽqūb, *Kitāb al-Kharāj*, σ. 127-128. Fagnan, *Le Livre de l'impot foncier*, σ. 196.

[21] Βλ. Noth, Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. σ. 293 και 303-306, και στην αγγλική μετάφραση σ. 106 και 115-117. Για την εμφάνιση, την ενδυμασία και τη συμπεριφορά των μη μουσουλμάνων στην πρώιμη μουσουλμανική κοινωνία, βλ. τη μελέτη της M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, New York: Cambridge University Press 2011 (88-98). Για διαφορετική άποψη από εκείνη της Levy-Rubin, βλ. L. Yarbrough, 'Origins of the ghiyār', *Journal of the American Oriental Society* 134.1 (2014) 113-121.

[22] Για το αραβικό κείμενο του ιστοριογράφου al-Ṭabarī, βλ. M. J. de Goeje & S. Guyard (eds.), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, Tertia Series II, Leiden: E. J. Brill 1881 (σ. 712-713). Αγγλική μετάφραση στο: C. E. Bosworth, *The History of al-Ṭabarī, Vol. XXX The ʽAbbāsid Caliphate in Equilibrium*, Bibliotheca Persica edited by Ehsan Yarshater, New York: Suny Press 1989 (σ. 268). Πρβλ. Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, σ. 100-101.

[23] Βλ. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire, σ.* 130 κ. εξ., 146 κ. εξ.

μέτρα αυτά αφορούσαν όχι μόνο τις πεποιθήσεις αλλά και λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής και εμφάνισης.[24]

Περαιτέρω, κατά τη διάρκεια του όγδοου και ένατου αιώνα μ. Χ. οι μουσουλμάνοι εδήμονες [ʽulamāʼ][25] αγωνίζονταν σε δύο μέτωπα: τόσο στο εσωτερικό για να προσδιορίσουν τα ισλαμικά δόγματα, τη θεολογία και την πρακτική ηθική, όσο και προς τα έξω για να προσδιορίσουν τα διαφοροποιητικά στοιχεία, τα όρια και τις σχέσεις με τις άλλες θρησκείες και πεποιθήσεις. Έτσι, η μουσουλμανική ηγεσία αντέδρασε στην πίεση που δεχόταν από ιρανικές μανιχαϊστικές ή αραμαϊκές χριστιανικές ομάδες τόσο σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο όσο και σε πολιτισμικό και θρησκευτικό.[26] Γι' αυτούς τους λόγους, οι μουσουλμάνοι θρησκευτικοί ηγέτες προσπαθούσαν να διαμορφώσουν έναν νομοθετικό κώδικα, που αφορούσε και το καθεστώς των μη μουσουλμάνων που ζούσαν μέσα στην ίδια μουσουλμανική κοινωνία. Ταυτόχρονα, η μουσουλμανική πολιτική ηγεσία ενδιαφερόταν για την ενότητα του χαλιφάτου και την αντιμετώπιση εσωτερικών συγκρούσεων και ταραχών, αφού στα μουσουλμανικά εδάφη ζούσαν πολλές και διαφορετικές εθνοτικές και θρησκευτικές ομάδες λαών καθώς και την απόκρουση εξωτερικών επιθέσων ιδιαίτερα από τους Βυζαντινούς. Επειδή οι μη μουσουλμάνοι δεν είχαν την ίδια αντιμετώπιση με τους μουσουλμάνους και, επειδή πλήρωναν υψηλούς φόρους, ήταν επιρρεπείς σε διαμαρτυρίες και εξεγέρσεις ιδιαίτερα σε περιόδους οικονομικής ύφεσης ή περιόδους πιέσων από απαιτητικούς φοροεισπράκτορες. Για να διαφυλάξει την εσωτερική τάξη και για να αποκρούσει τους εξωτερικούς κινδύνους, η άρχουσα αραβική μουσουλμανική ομάδα όχι μόνο αντιμετώπιζε με καχυποψία τις μη μουσουλμανικές ομάδες που κατοικούσαν στα μουσουλμανικά εδάφη αλλά και έπαιρνε περιοριστικά μέτρα εναντίον τους.

Τέλος, πρέπει να αναφερθεί πως η εφαρμογή των αναφερθέντων διατάξεων ποίκιλε από περιοχή σε περιοχή. Μάλιστα, επειδή οι διατάξεις αυτές είχαν ιστορικά διατυπωθεί από ιδιώτες, είχαν κανονιστικό μάλλον χαρακτήρα παρά αναγκαστικό που επιβάλλει μια κυβέρνηση. Για το λόγο αυτό η μουσουλμανική εξουσία μερικές φορές μεταχειριζόταν τους μη μουσουλμάνους με τρόπο που αντέβαινε στους κανόνες που είχαν διατυπωθεί στα κλασικά μουσουλμανικά νομικά κείμενα άλλοτε προς όφελος και άλλοτε επί ζημία των μη μουσουλμάνων.[27]

---

[24] Βλ. Noth, Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. σ. 297 κ. εξ., και αγγλική μετάφραση, σ. 108 κ. εξ.

[25] Για την κοινωνική ομάδα των ʽulamāʼ και τον ρόλο τους στη μουσουλμανική κοινωνία, βλ. R. St. Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry.* Revised Edition, London & New York 1991, σ. 187-208.

[26] Για την περίοδο αυτή, εύστοχες είναι οι παρατηρήσεις του J. Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York & Oxfprd 1999, σ. 43 κ. εξ.

[27] Cf. D. M. Freidenreich, 'Christians in Early and Classical Sunnī Law', στο D. Thomas & B. Roggema (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, τόμος 1 (600-900), Leiden-Boston: Brill, 2009 (σ. 99-114).

ΤΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΣΤΗ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ *KITĀB AL-UMM* ΤΟΥ AL-SHĀFI‘Ī (767-820 μ.Χ.)

- Θεοδώρα Ζαμπάκη, Δρ. Ελληνοαραβικών Σπουδών
  της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Ο Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (767-820 μ.Χ.) ήταν ένας σπουδαίος νομομαθής της εποχής του.[1] Από τον κύκλο των ακολούθων του δημιουργήθηκε η μια από τις τέσσερις νομικές σχολές της σουνιτικής παράδοσης, η οποία φέρει το όνομά του.[2] Το πιο γνωστό έργο του είναι η *al-Risāla* [=Η επιστολή].[3] Το έργο αυτό είναι η πρώτη πραγματεία για τις αρχές και τις πηγές του μουσουλμανικού δικαίου. Για τον λόγο αυτό, δικαίως θεωρείται ότι ο al-Shāfi‘ī έθεσε τα θεμέλια της κλασικής θεωρίας του ισλαμικού νόμου και των πηγών του (*uṣūl al-fiqh*). Ειδικότερα, ανέπτυξε ένα σύστημα νομολογίας, θεωρώντας το υλικό των *ḥadīth* που προέρχεται από τον ίδιο τον Προφήτη Μωάμεθ ως τη δεύτερη σημαντική πηγή του ισλαμικού νόμου μετά το Κοράνιο.[4] Το πιο εκτεταμένο έργο που αποδίδεται στον al-Shāfi‘ī είναι το *Kitāb al-Umm*. Πρόκειται για μια καταγραφή της νομολογικής διαλεκτικής της εποχής του, η οποία ήταν μια σημαντική πηγή για την πρώιμη ιστορία του ισλαμικού δικαίου. Σύμφωνα με τον Joseph Schacht, η νομική θεωρία του al-Shāfi‘ī αποτελεί ένα μεγαλειώδες και συνεπές σύστημα, πολύ ανώτερο από τα δόγματα των αρχαίων νομικών μουσουλμανικών σχολών.[5]

Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι η παρουσίαση και ανάλυση τόσο της δομής όσο και του περιεχομένου ενός προτύπου συμφωνίας που προτείνει ο al-Shāfi‘ī,[6] και στο οποίο

---

[1] B. Weiss, “al-Shāfi‘ī (150-204/767-820)”, στο J. Scott Meisami and P. Starkey (επιμ.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London and New York: Routledge, 1998, I, 702. Επίσης, F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967, I, 484-490; J. E. Lowry, “Muhammad ibn Idris al-Shāfi‘ī”, στο M. Cooperson and S. Toorawa (επιμ.), *Arabic Literary Culture, 500-925*, Dictionary of Literary Biography 311, Detroit: Thomson Gale, 2005, 309-317; E. Chaumont, “Al-Shāfi‘ī”, στο E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and G. Lecomte (επιμ.), *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1997, IX, 181-185; J. Schacht, “Shāfi‘ī’s Life and Personality”, *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, Copenhagen: Einar Munksgaard, 1953, 318-326; W. al-Qāḍī, “Riḥlat al-Shāfi‘ī ilā al-yaman bayna al-usṭūra wa’l-wāqi‘a”, στο M. M. Ibrahim (επιμ.), *Studies in Honour of Mahmoud Ghul*, Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1989, 127-141.

[2] J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964, 57 κ. εξ.

[3] Βλ. J. E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*, Studies in Islamic Law and Society 30, Leiden: E. J. Brill, 2007.

[4] J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950, 134 κ. εξ.

[5] Schacht, *Origins*, 137: ‘Shāfi‘ī’s legal theory is a magnificently consistent system and superior by far to the doctrines of the ancient schools’.

[6] Σύμφωνα με τον Fattal, το πρότυπο συμφωνίας που εμπεριέχεται στο *Kitāb al-Umm* και αποδίδεται στον al-Shāfi’ī (767-820 μ.Χ.), δεν ανήκει κατ’ ανάγκη στον ίδιο, αφού στο ίδιο έργο απαντούν ερμηνείες ή σχόλια που αποδίδονται στον al-Ghazzālī (1058-1111 μ.Χ.) ή στον al-Māwardī (974-1058 μ.Χ.). Βλ. A.

περιλαμβάνονται όροι που παραχωρούνται από τον ιμάμη (*imām*)[7] και αφορούν τους χριστιανούς. Το εν λόγω πρότυπο συμφωνίας βρίσκεται στο έργο του al-Shāfi'ī με τίτλο *Kitāb al-Umm*.[8] Σύμφωνα με τον Tritton, φαίνεται πως ήταν μια άσκηση στις νομικές μουσουλμανικές σχολές η πρόταση ενός σχεδίου προτύπων συμφωνιών.[9] Θα πρέπει να αναφέρουμε ότι οι όροι της συμφωνίας μελετώνται υπό το πρίσμα της αναγκαίας και μακρόχρονης συνύπαρξης μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων. Κάποια από τα θέματα που μας απασχόλησαν είναι: Πώς ζούσαν οι χριστιανοί την εποχή εκείνη; Ποια ήταν η θέση των μη μουσουλμάνων πολιτών στη μουσουλμανική κοινωνία του χαλιφάτου; Πώς αντιμετωπίζονταν από τους μουσουλμάνους; Για ποιον λόγο ο νομομαθής al-Shāfi'ī πρότεινε το συγκεκριμένο πρότυπο συμφωνίας τη δεδομένη χρονική στιγμή; Ποια θέματα ενσωμάτωσε σ' αυτό; Πώς το γενικότερο ιστορικό περιβάλλον επηρέασε τη θεματολογία του προτύπου συμφωνίας;

Ισως πρέπει να αναφέρουμε ότι δυσμενείς όροι για τους μη μουσουλμάνους του χαλιφάτου επιβλήθηκαν για πρώτη φορά από τον Ομαγιάδη χαλίφη 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (717-720 μ.Χ.) και στη συνέχεια από τον Hārūn al-Rashīd (786-809 μ.Χ.). Σε κάθε περίπτωση, φαίνεται ότι η πολιτική σχετικά με τους χριστιανούς και τις άλλες προστατευόμενες κοινότητες (*dhimmī*)[10] εξυπηρετούσε τη γενικότερη εσωτερική πολιτική κατάσταση του χαλιφάτου τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο.

Από το πρότυπο συμφωνίας του al-Shāfi'ī προκύπτει ότι οι χριστιανοί υπέστησαν διακρίσεις εντός του ισλαμικού κόσμου. Οι διατάξεις που περιέχει το πρότυπο συμφωνίας κατά των χριστιανών σχετίζονται κατά κύριο λόγο με κανονισμούς του ισλαμικού νόμου που καθόριζαν τη συμπεριφορά των μη μουσουλμανικών μειονοτήτων.

Σε γενικές γραμμές, το σχέδιο της συμφωνίας καθορίζει τους όρους για τη συμβίωση χριστιανών και μουσουλμάνων. Το βιβλίο *Kitāb al-Umm* του al-Shāfi'ī γράφτηκε λίγο αργότερα από την εποχή που έζησε ο Abū Yūsuf (731-798 μ.Χ.), ο οποίος ήταν ένας εξέχων νομομαθής και ένας από τους ιδρυτές μιας άλλης νομικής σχολής της σουνιτικής παράδοσης, εκείνης των ακολούθων του Ḥanafī.[11] Ο Tritton θεωρούσε το κείμενο του al-Shāfi'ī ως «την πληρέστερη

Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1958, 77 υποσημ. 21.

[7] Βλ. σχετικά W. Madelung, "Imāma", στο B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht (επιμ.), *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1986, III, 1163-1169.

[8] Ελληνική μετάφραση του πλήρους κειμένου της συμφωνίας του al-Shāfi'ī παρατίθεται σε Παράρτημα στο τέλος του παρόντος άρθρου.

[9] A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London: Oxford University Press, 1930, 12: 'It would seem that it was an exercise in the schools of law to draw up pattern treaties'.

[10] Cl. Cahen, "Dhimma", στο B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (επιμ), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1991, II, 227-231.

[11] Βλ. J. Schacht, "Abū Yūsuf", στο H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht (επιμ), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1991, I, 164-165. Επίσης, M. R. Cohen, "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 100-157 (128).

δήλωση των περιορισμών που επιβλήθηκαν στους λαούς της γραφής».[12] O Cohen ισχυρίζεται ότι η εν λόγω εκδοχή του κειμένου του al-Shāfi'ī κατανοείται καλύτερα αν θεωρηθεί ως μια νομική επεξεργασία της «πραγματικής συμφωνίας» που αφορούσε τους μη μουσουλμάνους.[13]

Παρατηρήσεις στο πρότυπο της συμφωνίας που προτείνεται από τον al-Shāfi'ī

Βασιζόμενοι στις παρατηρήσεις του καθηγητή Albrecht Noth[14] που μελέτησε τη μορφή και τις φόρμουλες των μουσουλμανικών εγγράφων και επιστολών, που βρίσκουμε σε πρώιμες ισλαμικές διηγήσεις, θα προβούμε σε ορισμένες παρατηρήσεις αναφορικά με:
(α) Επιμέρους ζητήματα του περιεχομένου και της δομής του προτύπου συμφωνίας, όπως i. η επίκληση στον Θεό, ii. οι συμβαλλόμενοι, iii. οι όροι του προτύπου συμφωνίας, iv. οι μάρτυρες και v. ο συντάκτης του προτύπου συμφωνίας.
(β) Τον προσδιορισμό τεχνικών όρων, όπως π.χ. ο όρος ασφάλεια (*amān*).[15]
(γ) Την ερμηνεία των όρων του προτύπου συμφωνίας και τις συνέπειες που είχε για τους χριστιανούς.
(δ) Τη σημασία του προτύπου συμφωνίας.

Τα συστατικά στοιχεία του προτύπου συμφωνίας με βάση την ανάλυση των πρώιμων μουσουλμανικών συνθηκών του Albrecht Noth είναι τα ακόλουθα:

1. **Επίκληση του Θεού (*basmala*)**: Πρόκειται για τον εισαγωγικό τύπο *bi'smi llāhi l-raḥmānī l-raḥīm*, που μεταφράζεται «Εν ονόματι του οικτίρμονος και ελεήμονος Θεού», και ο οποίος απαντά σε όλα τα έγγραφα συνθηκών. Στο πρότυπο συμφωνίας του al-Shāfi'ī έχουμε την επίκληση στον Θεό, και πιο συγκεκριμένα τη φράση «Εν ονόματι του οικτίρμονος και ελεήμονος Θεού»,[16] που απαντά σ' όλες τις συνθήκες.

2. **Συμβαλλόμενα μέρη**: Τα έγγραφα των συνθηκών φέρουν το όνομα του μουσουλμάνου που ηγείται των στρατευμάτων. Στην προκειμένη περίπτωση, τα συμβαλλόμενα μέρη προσδιορίζονται και προτείνονται να είναι ο ηγέτης των πιστών (*amīr al-mu'minīn*)[17] και οι μη μουσουλμάνοι κάτοικοι της πόλης στους οποίους παραχωρήθηκε η συμφωνία, συμπεριλαμβανομένων και των χριστιανών. Στο κείμενο του al-Shāfi'ī αναφέρεται: «Αυτό είναι το

---

[12] Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim* Subjects, 12: '… the fullest statement of the limitations imposed on the people of the book'.
[13] Cohen, "What was the Pact of 'Umar?", 119-120.
[14] A. Noth (μτφρ. M. Bonner), *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, Second Edition in Collaboration with L. I. Conrad, Studies in Late Antiquity and Early Islam 3, Princeton: Darwin Press, 1994.
[15] Βλ. J. Schacht, "Amān", στο *The Encyclopaedia of Islam*, I, 429-430.
[16] Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *Kitāb al-Umm*, 7 τόμοι, Cairo: Būlāq, 1904-1907, τόμ. 4, 118 και Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *Kitāb al-Umm*, R. F. 'Abd al-Muṭṭalib (επιμ.), 11 τόμοι, Αλεξάνδρεια: Dār al-Wafā', 2001, τόμ. 5, 471. Οι σελίδες στο αραβικό κείμενο του *Kitāb al-Umm* του al-Shāfi'ī παραπέμπουν στην παλαιότερη έκδοση Būlāq και σε εκείνη που επιμελήθηκε ο 'Abd al-Muṭṭalib αντίστοιχα.
[17] Βλ. H. A. R. Gibb, "Amīr al-mu'minīn", στο *The Encyclopaedia of Islam*, I, 445.

κείμενο [της συμφωνίας] από τον δούλο του Θεού τάδε, Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*], στις 2 του μηνός Ράμπι του πρώτου [*Rabī' al-Awwal*], του έτους τάδε, στον τάδε γιο του τάδε, του χριστιανού [*naṣrānī*], από τους απογόνους του τάδε, των κατοίκων της τάδε πόλης <και των χριστιανών [*ahl al-naṣrānīya*] της τάδε πόλης>».[18]

3. **Όροι της συνθήκης**: Πρόκειται για όρους που παραχωρούνται στους μη μουσουλμάνους. Στο έγγραφο εμπεριέχονται και προειδοποιήσεις γι' αυτούς που θα αρνηθούν την τήρηση των όρων με βάση τους οποίους παρέχεται η προστασία. Παραδείγματος χάριν, «Αν ένας από εσάς αναφέρει τον Μωάμεθ, απόστολο του Θεού [*rasūl Allāh*], το βιβλίο του Θεού [*kitāb Allāh*] και τη θρησκεία του [*dīn*] με τρόπο που δεν αρμόζει, θα στερηθεί της προστασίας του Θεού [*dhimmat Allāh*], της προστασίας του Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*] και όλων των μουσουλμάνων, και θα έχει παραβιάσει τους όρους σύμφωνα με τους οποίους είχε χορηγηθεί η ασφάλεια [*amān*]. Η περιουσία [*māl*] του και η ζωή [*dam*] του θα είναι στη διάθεση του Ηγέτη των πιστών, όπως είναι οι περιουσίες και οι ζωές των λαών του πολέμου [*ahl al-ḥarb*]»[19] και «Οποιοσδήποτε από αυτούς, στους οποίους παραχωρήσαμε αυτό το κείμενο, δεν ήταν παρών, το αποδεχτεί όταν το πληροφορηθεί, αυτοί οι όροι είναι δεσμευτικοί γι' αυτόν και εμάς. Αν δεν το αποδέχεται, θα τον εκδιώξουμε».[20] Πιο συγκεκριμένα, περιγράφονται τα εξής:

(α) Η εγγύηση προστασίας και ασφάλειας, συνήθως πολύ τυπική, δηλαδή «είναι αναγκαίο να παραχωρήσω σε σας και σε αυτούς, εκ μέρους μου και εκ μέρους όλων των μουσουλμάνων, ασφάλεια [*amān*], εφόσον εσείς και αυτοί τηρήσετε όλα όσα απαιτούμε από εσάς»,[21] αλλά και στο τέλος του προτύπου συμφωνίας αναφέρεται «Έχετε τη συμφωνία του Θεού και το συμβόλαιό Του, την προστασία [*dhimma*] του τάδε, Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*], και την προστασία των μουσουλμάνων που δεσμεύονται να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις τους σε σας».[22]

(β) Η μνεία του ποσού του φόρου που συμφωνήθηκε και πιο συγκεκριμένα «Όλοι οι ελεύθεροι ενήλικοι άνδρες με σώας τας φρένας [*kull bālighi min 'aḥrāri rijālikum ghayr maghlūb 'alā 'aqlihi*] θα πρέπει να πληρώνουν κεφαλικό φόρο [*jizya ra'sihi*] ενός δηναρίου, σε ανόθευτο νόμισμα [*mithqālan jayyidan*], στην αρχή κάθε έτους. Κανείς δεν θα μπορεί να φύγει από την πόλη του, έως ότου πληρώσει τον κεφαλικό φόρο, ή ορίσει κάποιον να πληρώσει εκ μέρους του».[23]

(γ) Η απαρίθμηση όλων των δικαιωμάτων και καθηκόντων του αποδέκτη, τα οποία δεν σχετίζονται με την περιουσία.[24]

(δ) Η πρόβλεψη σε περίπτωση αλλαγής ή τροποποίησης όρων του προτύπου συμφωνίας: «Εάν αλλάξετε ή τροποποιήσετε κάτι, τότε η προστασία του Θεού, η προστασία του τάδε, Ηγέτη των πιστών, και των μουσουλμάνων θα ανακληθεί».[25]

[18] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 471-472.
[19] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[20] Būlāq, τόμ. 4, 119/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 475.
[21] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[22] Būlāq, τόμ. 4, 119/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474-475.
[23] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[24] Būlāq, τόμ. 4, 118-119/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472-474.

4. Αυτόπτες μάρτυρες: Τα υπογράφοντα πρόσωπα συνήθως αποτελούν τους αυτόπτες μάρτυρες. Ο αριθμός τους ποικίλλει (μεταξύ του ενός ή των πέντε, συνήθως, όμως, είναι τρεις). Στο εν λόγω πρότυπο συμφωνίας του al-Shāfiʿī αναφέρεται απλά η λέξη «Μάρτυρες»[26] χωρίς να κατονομάζονται συγκεκριμένα πρόσωπα, δεδομένου ότι πρόκειται για ένα υπόδειγμα με βάση το οποίο θα συντάσσονταν και οι μεταγενέστερες συμφωνίες.

5. Συντάκτης της συνθήκης (ένδειξη γραπτής μαρτυρίας): στην προκειμένη περίπτωση ειναι ο ιμάμης (*imām*).[27]

Αναφορικά με το περιεχόμενο του προτεινόμενου προτύπου συμφωνίας μπορούμε να παρατηρήσουμε τα εξής: Το κείμενο του al-Shāfiʿī έχει τον τίτλο «Εάν ο ιμάμης [*imām*] θέλει να γράψει ένα κείμενο συνθήκης [*kitāb ṣulḥ*] για τον κεφαλικό φόρο [*jizya*], θα [πρέπει να] γράψει ...».[28] Η επόμενη πρόταση δείχνει ότι το κείμενο που ακολουθεί είναι η συμφωνία μεταξύ του Ηγέτη των πιστών (*amīr al-muʾminīn*) και των χριστιανών της τάδε πόλης. Το όνομα της πόλης θα συμπληρωθεί τη στιγμή της υπογραφής από τον Ηγέτη των πιστών με τους χριστιανούς της συγκεκριμένης πόλης. Η μοναδική λεπτομέρεια που είναι ήδη συμπληρωμένη είναι η ημερομηνία: στις 2 του μηνός Ράμπι του πρώτου (*Rabīʿ al-Awwal*).[29] Σύμφωνα με τη μουσουλμανική παράδοση, αυτή είναι η ημερομηνία της γέννησης του Προφήτη Μωάμεθ, πιθανώς μια συμβολική ημερομηνία, η οποία τονίζει τη σημασία της συμφωνίας.

Η συμφωνία που παρουσιάζει ο al-Shāfiʿī μπορεί να θεωρηθεί ως επιτομή ή σύνοψη της έννοιας των σχέσεων μεταξύ μουσουλμάνων και προστατευόμενων μη μουσουλμανικών λαών, δηλαδή *dhimmī*. Οι όροι που περιέχει η συμφωνία είναι αντιπροσωπευτικοί των απόψεων που εκφράζει ο al-Shāfiʿī στο έργο του *Kitāb al-Umm* και αφορούν π.χ. την εφαρμογή του μουσουλμανικού νόμου στους προστατευόμενους μη μουσουλμάνους (*dhimmī*), τον νόμο για την πώληση χοιρινού κρέατος ή οίνου σε μουσουλμάνους,[30] την απαγόρευση εισόδου στη Μέκκα και τον περιορισμό μετακίνησης στην περιοχή της Ḥijāz της αραβικής χερσονήσου, με την εξαίρεση της τριήμερης παραμονής για εμπορικούς σκοπούς,[31] καθώς και την πληρωμή του κεφαλικού φόρου (*jizya*).[32] Ο al-Shāfiʿī δεν ισχυρίζεται ότι το κείμενό του ανάγεται στον ʿUmar ή στους Rāshidūn, αλλά ο ίδιος το συνέδεσε με βάση κείμενα προηγούμενων συμφωνιών και έγγραφα, τα οποία γνώριζε.[33]

---

[25] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 475.
[26] Būlāq, τόμ. 4, 119.13/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 475.5.
[27] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 471.
[28] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 471.
[29] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 471-472.
[30] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[31] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[32] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[33] M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge Studies in Islamic Civilization, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 79.

Το κείμενο του al-Shāfiʿī περιέχει μια μεγάλη ποικιλία ζητημάτων, τα οποία δεν εμφανίζονται σε άλλα κείμενα που έχουν συζητηθεί από νομικούς της ίδιας χρονικής περιόδου.[34] Φαίνεται πως επιθυμούσε να συμπεριλάβει όλα τα ζητήματα που αφορούσαν τους προστατευόμενους μη μουσουλμάνους (*dhimmī*), όχι μόνο εκείνα που αφορούσαν την καθημερινή ζωή αλλά και τις σχέσεις και επαφές μεταξύ μουσουλμάνων και προστατευόμενων μη μουσουλμάνων (*dhimmī*).

Το κείμενο αρχίζει με το ζήτημα της εγκυρότητας της εφαρμογής του μουσουλμανικού νόμου στους προστατευόμενους μη μουσουλμάνους (*dhimmī*) και την απόρριψη κάθε άλλης αυθεντίας: «Θα περιέλθετε στη δικαιοδοσία του Ισλάμ [*ḥukm al-islām*], όχι σε άλλη δικαιοδοσία. Δεν θα αρνείστε να εκτελείτε οτιδήποτε θεωρούμε ότι πρέπει να σας επιβάλουμε».[35] Αμέσως, προχωράει στην προειδοποίηση εναντίον της δυσφήμισης του ονόματος του Προφήτη Μωάμεθ, του ιερού του βιβλίου και της θρησκείας του. Κάτι τέτοιο θα έχει συνέπειες και πιο συγκεκριμένα «θα στερηθεί της προστασίας του Θεού [*dhimmat Allāh*], της προστασίας του Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*] και όλων των μουσουλμάνων, και θα έχει παραβιάσει τους όρους σύμφωνα με τους οποίους είχε χορηγηθεί η ασφάλεια [*amān*]. Η περιουσία [*māl*] του και η ζωή [*dam*] του θα είναι στη διάθεση του Ηγέτη των πιστών, όπως είναι οι περιουσίες και οι ζωές των λαών του πολέμου [*ahl al-ḥarb*]».[36] Η εν λόγω αναφορά ίσως σχετίζεται με άτομα από τους προστατευόμενους λαούς (*dhimmī*), που περιφρονούσαν τη μουσουλμανική θρησκεία και εξέφραζαν κατάρες για το όνομα του Προφήτη Μωάμεθ τον 8ο και 9ο αιώνα, όπως αναφέρεται σε κάποιες χριστιανικές πηγές.[37]

Άλλα συμβάντα, τα οποία ο al-Shāfiʿī θεωρούσε ως άμεσες απειλές για τη μουσουλμανική κοινότητα είναι η πορνεία, ο γάμος ενός άρρενος *dhimmī* με μια μουσουλμάνα γυναίκα και ο προσηλυτισμός ενός μουσουλμάνου σε άλλη θρησκεία.[38]

Ακολουθεί μια ομάδα απαγορεύσεων που σχετίζονται με την ασφάλεια των μουσουλμάνων, ένα ζήτημα το οποίο εμφανίζεται στις συνθήκες που παραχώρησαν οι μουσουλμάνοι κατά την περίοδο των πρώιμων κατακτήσεων.[39] Άλλες απαγορεύσεις είναι η περίπτωση χριστιανών (και γενικότερα *dhimmī*) που ληστεύουν μουσουλμάνους σε δημόσιους δρόμους, ή βοηθούν τον εχθρό πολεμώντας τους μουσουλμάνους, ή δείχνουν τα αδύνατα σημεία των μουσουλμάνων, ή προσφέρουν κατάλυμα σε κατασκόπους. Σε μια τέτοια περίπτωση, το συγκεκριμένο άτομο «θα έχει παραβιάσει τη συμφωνία του [ʿ*ahd*], και η ζωή του και η περιουσία του θα είναι στη διάθεση [του Ηγέτη των πιστών]». Επίσης, αναφέρεται ότι «εάν κάποιος προξενήσει μικρή βλάβη κατά της περιουσίας, ή της τιμής ενός μουσουλμάνου, ή κατά ενός άπιστου [*kāfir*] υπό μουσουλμανική

---

[34] Αναφέρουμε π.χ. το θέμα των μεικτών γάμων (βλ. Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472), ή την αποζημίωση [*diya*] για τον φόνο (βλ. Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473).
[35] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[36] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[37] Πρβλ. Θεοφάνης, *Χρονογραφία*, C. De Boor (επιμ.), Leipzig: B. G. Teubner, 1883-1885, 416-417.
[38] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[39] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473. Πρβλ. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 80.

προστασία με συμφωνία [*'ahd*] ή ασφάλεια [*amān*], θα καταδικαστεί γι' αυτά».[40] Παρακάτω, ο al-Shāfi'ī αναφέρει και την απαγόρευση της μη εξαπάτησης ενός μουσουλμάνου, ή την προσφορά βοήθειας σε εχθρούς με λόγια ή πράξεις: «Δεν θα εξαπατήσετε [*a-lā taghashshū*] κανέναν μουσουλμάνο ούτε θα βοηθήσετε τους εχθρούς του με λόγια ή πράξεις».[41]

Ενα άλλο ζήτημα, με το οποίο ασχολείται ο al-Shāfi'ī, είναι οι δοσοληψίες των χριστιανών με τους μουσουλμάνους στην αγορά. Ο ρόλος του Ηγέτη των πιστών θα είναι εποπτικός, προκειμένου να διαπιστώσει, εάν οι χριστιανοί προκαλέσουν τους μουσουλμάνους με την πώληση οίνου, χοιρινού κρέατος, αίματος, ψοφιμιού ή οτιδήποτε άλλο είναι απαγορευμένο (*ḥarām*) γι' αυτούς. Το κείμενο του al-Shāfi'ī απαγορεύει στους χριστιανούς να πωλούν οτιδήποτε από αυτά τα προϊόντα στους μουσουλμάνους με την απειλή της ακύρωσης της πώλησης, της δήμευσης του ποσού και της τιμωρίας.[42] Μ' αυτό το θέμα ο al-Shāfi'ī ασχολείται εκτενώς και μάλιστα στο τέλος του εγγράφου επανέρχεται, επαναλαμβάνοντας ορισμένα σημεία και τονίζοντας ότι τέτοιες πράξεις ακυρώνουν τη συμφωνία προστασίας.[43]

Αυτό το τμήμα του κειμένου του al-Shāfi'ī έχει ως σκοπό να προασπίσει τη μουσουλμανική κοινωνία παρά να προσβάλει τους χριστιανούς. Ο συγγραφέας ενδιαφέρεται για την προστασία της μουσουλμανικής κοινωνίας από τις επιβλαβείς επιρροές των χριστιανών χωρίς να θέλει να επιβάλει λεπτομερείς οδηγίες της καθημερινής ζωής των χριστιανών.[44]

Οι επόμενες δύο παράγραφοι αναφέρονται στο νομικό καθεστώς των χριστιανών και γενικότερα των μη μουσουλμάνων. Το νομικό καθεστώς πρέπει να είναι καθορισμένο από την αρχή: οι μουσουλμάνοι επιτρέπουν στους χριστιανούς να έχουν και να διατηρούν τους κοινωνικούς και νομικούς θεσμούς και να αποφεύγουν να παρεμβαίνουν εκτός κι αν τους ζητηθεί: «Οποιοσδήποτε από εσάς ή κάποιος άλλος από τους άπιστους [*ahl al-kufr*] έρθει σε μας να ζητήσει ετυμηγορία, θα σας κρίνουμε σύμφωνα με τους κανόνες του Ισλάμ. Αλλά οποιοσδήποτε δεν έρθει σε μας, δεν θα παρέμβουμε ανάμεσά σας».[45] Υπάρχουν ορισμένες περιπτώσεις, στις οποίες ο μουσουλμανικός νόμος εφαρμόζεται. Όταν επρόκειτο για φόνο ή δολοφονία, ο νόμος της εκδίκησης (*qiṣāṣ*) και της αποζημίωσης (*diya*) ετίθετο σε εφαρμογή. Ενώ στην περίπτωση της κλοπής, η ποινή εφαρμόζονταν, εάν ο κλέφτης οδηγούνταν μπροστά σε έναν μουσουλμάνο δικαστή. Σύμφωνα με το πρότυπο συμφωνίας του al-Shāfi'ī, εάν προβλέπεται ποινή (*ḥadd*) για τη συκοφαντία, αυτή θα επιβάλλεται. Συγκεκριμένα, «όποιος συκοφαντεί και προβλέπεται ποινή [*ḥadd*], θα επιβάλλεται η ποινή. Εάν δεν προβλέπεται ποινή, θα τιμωρείται κατά την κρίση [του δικαστή], έτσι ώστε οι κανόνες του Ισλάμ να εφαρμόζονται σε εσάς με αυτή την έννοια αναφορικά με οτιδήποτε είναι προσδιορισμένο ή μη προσδιορισμένο για μας».[46] Αυτό που προκύπτει εδώ

[40] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[41] Būlāq, τόμ. 4, 119/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[42] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 472.
[43] Būlāq, τόμ. 4, 119/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[44] Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 81.
[45] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[46] Būlāq, τόμ. 4, 118/'Abd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.

είναι η προσπάθεια να αποφευχθεί η παρέμβαση εκτός κι αν ήταν αναγκαία. Όμως, όταν επρόκειτο για συκοφαντία, διακυβεύονταν η τιμή του Ισλάμ και των πιστών του. Όπως και προηγουμένως, φαίνεται ότι έπρεπε να διαφυλαχτεί η μουσουλμανική τιμή και γι' αυτό έπρεπε να επιβληθεί τιμωρία.

Στη συνέχεια, ακολουθεί μια σύνοψη των περιορισμών που αφορούσαν τη συμπεριφορά και την ενδυμασία των χριστιανών. Επί λέξει αναφέρεται: «Δεν θα εκθέτετε σταυρούς [*ṣulub*] στις μουσουλμανικές πόλεις-φρούρια [*amṣār*], ούτε θα διαλαλείτε τον πολυθεϊσμό [*shirk*], ούτε θα χτίζετε εκκλησίες ή τόπους συνάθροισης για τις προσευχές [*ṣalāt*] σας, ούτε θα χτυπάτε τα σήμαντρά [*nāqūs*] σας, ούτε θα διακηρύσσετε τις πολυθεϊστικές σας πεποιθήσεις για τον Ιησού [*ʿĪsā*], τον γιο της Μαρίας [*ibn Maryam*], ούτε οτιδήποτε άλλο, σε κάποιον από τους μουσουλμάνους. Θα φοράτε ζώνες [*zunnār* (=ζωνάρι), πληθ. *zanānīr*] πάνω από όλα τα ενδύματά σας, τον μανδύα σας και τα υπόλοιπα [ενδύματα], έτσι ώστε οι ζώνες να μην είναι κρυμμένες. Αναφορικά με τα σαμάρια [*sarj*, πληθ. *surūj*] σας και τα άλογά σας, θα διαφοροποιείστε από εκείνα των μουσουλμάνων. Τα καλύμματα της κεφαλής [*qalansuwa*, πληθ. *qalānis*] σας και εκείνα των μουσουλμάνων θα ξεχωρίζουν με ένα σημάδι που θα τοποθετείτε στο δικό σας κάλυμμα. Δεν θα καταλαμβάνετε το μέσον του δρόμου, ή τις θέσεις στις αγορές, εμποδίζοντας τους μουσουλμάνους».[47]

Πρέπει να τονιστεί ότι αυτή η παράγραφος παραθέτει περιορισμούς που αφορούν τους χριστιανούς που κατοικούσαν στις πόλεις-φρούρια (*amṣār*) των μουσουλμάνων, δηλαδή στα στρατόπεδα των μουσουλμάνων που εξελίχθηκαν σε πόλεις. Το πρότυπο συμφωνίας παραθέτει μια γενική περιγραφή των όρων που αφορούν τους χριστιανούς που ζουν υπό μουσουλμανική διακυβέρνηση και έναν κατάλογο περιορισμών που αφορούν μόνο τις πόλεις-φρούρια των μουσουλμάνων. Αυτός ο κατάλογος, που αφορά τη συμπεριφορά και την ενδυμασία, φαίνεται ότι δεν επηρεάζει τις πόλεις που έχουν συμφωνίες (*ṣulḥ*).[48] Το γεγονός ότι οι εν λόγω περιορισμοί αφορούν μόνο τις πόλεις-φρούρια των μουσουλμάνων προκύπτει από το ότι ο al-Shāfiʿī και λίγο μετά στην προτεινόμενη συμφωνία αναφέρει: «Όμως, δεν σας εμποδίζουμε να τα [=τα απαγορευμένα πράγματα] έχετε, αλλά δεν σας επιτρέπουμε να τα εκθέτετε στις πόλεις-φρούρια [*ʿamṣār*] των μουσουλμάνων».[49]

Ο al-Shāfiʿī σαφώς αναφέρει ότι οι υπάρχουσες εκκλησίες στις πόλεις των μουσουλμάνων δεν θα πρέπει να καταστραφούν. Επίσης, δεν απαγορεύει τη σύναξη των χριστιανών για τις προσευχές (*ṣalāt*) τους. Ωστόσο, απαγορεύει την έκθεση σταυρών (*ṣulub*) στις μουσουλμανικές πόλεις-φρούρια, το χτίσιμο νέων εκκλησιών, καθώς και τον πολυθεϊσμό (*shirk*) που, σύμφωνα με τον ίδιο, αφορά τις χριστιανικές πεποιθήσεις για τον Ιησού (*ʿĪsā*), τον γιο της Μαρίας (*ibn Maryam*). Σε ένα άλλο κεφάλαιο του έργου του, ο al-Shāfiʿī αναφέρει ότι οι χριστιανοί που ζουν σε μια δική τους περιοχή «δεν εμποδίζονται να χτίσουν μια καινούρια εκκλησία ούτε να μην

[47] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[48] Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 82.
[49] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʿAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.

χτίζουν υψηλά κτίρια ούτε να μην έχουν χοίρους και κρασί, καθώς επίσης και μέρες διακοπών και συνάξεων». Απαιτείται μόνο να μην προσφέρουν κρασί στους μουσουλμάνους που πηγαίνουν στα εδάφη τους.[50]

Είναι προφανές ότι οι εν λόγω περιορισμοί αποκλείουν τους χριστιανούς από κάθε είδους δημόσιες εκδηλώσεις της χριστιανικής πίστης. Η ανύψωση του σταυρού, του κατεξοχήν συμβόλου της χριστιανικής πίστης, σε δημόσιο χώρο ήταν ένα κρίσιμο θέμα για τους μουσουλμάνους. Στις εγγυήσεις ασφάλειας των πρώιμων συνδηκών, το εν λόγω σύμβολο περιλαμβανόταν ρητά, ακόμη και στην περίπτωση που μια συμφωνία είχε κλείσει και η δημόσια έκθεσή της μπροστά στα μάτια των μουσουλμάνων θα έπρεπε να αποφευχθεί. Το γεγονός αυτό γίνεται κατανοητό, εάν λάβουμε υπόψη τη σημασία που απέκτησε ο σταυρός την εποχή του αυτοκράτορα Ηρακλείου (610-641 μ.Χ.).[51]

Το προτεινόμενο πρότυπο συμφωνίας από τον al-Shāfiʿī περιλαμβάνει και έναν συγκεκριμένο κώδικα ενδυμασίας για τους χριστιανούς. Σύμφωνα μ' αυτόν, οι χριστιανοί πρέπει να φορούν ζώνες και καλύμματα κεφαλής, δηλαδή διαφορετικά είδη ρούχων, ώστε να ξεχωρίζουν και να μην μοιάζουν με τους μουσουλμάνους. Ο εν λόγω περιορισμός θεωρείται ταπεινωτικός για τους χριστιανούς. Φαίνεται πως αρχικά αποσκοπούσε, κατά κύριο λόγο, στη διάκριση των μη μουσουλμάνων από τους μουσουλμάνους. Με τον τρόπο αυτό, οι μουσουλμάνοι θα αναγνωρίζονταν εύκολα και θα προστατεύονταν, ιδίως κατά τη διάρκεια των πρώτων δεκαετιών της μουσουλμανικής επέκτασης που ήταν μια μειονότητα.[52] Η Levy-Rubin υποστήριξε πως οι κανόνες σχετικά με την ενδυμασία είναι επίδραση σασανιδικών ταξικών προτύπων.[53]

Η ανεκτικότητα του al-Shāfiʿī προς τους *dhimmī* εκφράζεται στις επόμενες παραγράφους. Μία από αυτές αφιερώνεται στον κεφαλικό φόρο (*jizya*). Η πληρωμή του κεφαλικού φόρου, δηλαδή η υποχρέωση που επιβάλλεται στους χριστιανούς, και γενικότερα στους προστατευόμενους μη μουσουλμάνους (*dhimmī*), είναι το τίμημα της παροχής προστασίας: «Οφείλουμε να υπερασπίζουμε εσάς και την περιουσία σας που νομίμως έχετε, σύμφωνα με τους κανόνες μας έναντι οποιουδήποτε, μουσουλμάνου ή άλλου τίνος, που επιδιώκει να σας ζημιώσει, όπως υπερασπιζόμαστε εμάς τους ίδιους και την περιουσία μας, και απονέμουμε δικαιοσύνη [*naḥkumu*] σε σας σε ζητήματα που είναι στη δική μας δικαιοδοσία, όπως απονέμουμε δικαιοσύνη

[50] Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 83.

[51] A. Cameron, "The Literary Sources for Byzantium and Early Islam", στο P. Canivet & J.-P. Rey-Coquais
(επιμ.), *La syrie de Byzance a l'Islam VIIe-VIIIe siècles. Actes du colloque international, Lyon – Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, Damas: Institut Français de Damas, 1992, 3-13 (10).

[52] Βλ. A. Noth, "Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die 'Bedingungen 'Umars (aš-šurūṭ al-'umariyya)' unter einem anderen Aspekt gelesen", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 290-315, αγγλική μετάφραση από τον M. Muelhaeusler ως "Problems of Differentiation between Muslims and Non-Muslims: Re-Reading the 'Ordinances of 'Umar' (al-shurūṭ al-'umariyya)", στο R. Hoyland (επιμ.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot: Ashgate Variorum, 2004, 103-124.

[53] Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 96 και 113 κ. εξ.

αναφορικά με τη δική μας περιουσία, και αυτό για το οποίο απονέμουμε δικαιοσύνη αναφορικά με εσάς προσωπικά είναι υποχρεωτικό».[54]

Αναφορικά με τον κεφαλικό φόρο ορίζονται τα εξής: α. ποιοι πρέπει να πληρώνουν κεφαλικό φόρο («Όλοι οι ελεύθεροι ενήλικοι άνδρες με σώας τας φρένας [*kull bālighi min ʻaḥrāri rijālikum ghayr maghlūb ʻalā ʻaqlihi*] θα πρέπει να πληρώνουν κεφαλικό φόρο»[55] και «Εάν άτομα με μη σώας τας φρένας γίνουν υγιή, τα παιδιά φτάσουν στην εφηβεία και οι δούλοι απελευθερωθούν και ακολουθήσουν τη θρησκεία σας, θα είναι υποχρεωμένοι να πληρώνουν κεφαλικό φόρο»),[56] β. ποιοι εξαιρούνται από την υποχρέωση καταβολής του κεφαλικού φόρου («Τα ανήλικα παιδιά σας, τα αγόρια που δεν έφτασαν στην εφηβεία, άτομα που δεν έχουν σώας τας φρένας, και δούλοι δεν υπόκεινται στην πληρωμή κεφαλικού φόρου»),[57] γ. τι ποσό απαιτείται να πληρώνουν («κεφαλικό φόρο [*jizya ra'sihi*] ενός δηναρίου, σε ανόθευτο νόμισμα [*mithqālan jayyidan*]»),[58] δ. σε ποια χρονική περίοδο («στην αρχή κάθε έτους»)[59] και ε. τον λόγο πληρωμής του κεφαλικού φόρου που έχει να κάνει με την απόκτηση περιουσίας.[60] Επίσης, υπάρχει πρόβλεψη για τη μη πληρωμή του κεφαλικού φόρου, δηλαδή «κανείς δεν θα μπορεί να φύγει από την πόλη του, έως ότου πληρώσει τον κεφαλικό φόρο, ή ορίσει κάποιον να πληρώσει εκ μέρους του. Έπειτα, δεν θα έχει να πληρώσει τίποτε από τον κεφαλικό φόρο ως την έναρξη του έτους».[61] Ακόμα και οι φτωχοί υποχρεώνονται να πληρώσουν κεφαλικό φόρο: «Οποιοσδήποτε φτωχός ανάμεσά σας έχει υποχρέωση πληρωμής του κεφαλικού του φόρου, έως ότου πληρωθεί. Η φτώχεια δεν σας απαλλάσσει από τις υποχρεώσεις, ούτε ακυρώνει τη [συμφωνία] προστασία σας».[62] Επιπλέον, περιγράφεται η υποχρέωση καταβολής κεφαλικού φόρου σε περιπτώσεις ταξιδιών των χριστιανών, και γενικότερα των προστατευόμενων μη μουσουλμάνων (*dhimmī*), για εμπόριο, αλλά και τα προνόμια που θα λάβουν οι ίδιοι: «Εάν ταξιδεύετε για εμπόριο, θα πληρώνετε στους μουσουλμάνους το ένα δέκατο [*ʻushr*] πάνω σε όλα τα εμπορεύματά σας. Τότε, θα σας επιτρέπεται η είσοδος σε όλα τα εδάφη των μουσουλμάνων εκτός από τη Μέκκα, και θα μένετε οπουδήποτε θέλετε σε όλα τα εδάφη των μουσουλμάνων εκτός από τη Χιτζάζ [*Ḥijāz*], όπου μπορείτε να μένετε μόνο για τρεις μέρες σε κάθε πόλη, έως ότου αναχωρήσετε».[63]

Στη συνέχεια, ο al-Shāfiʻī επιλέγει να επεξηγήσει τα δικαιώματα των προστατευόμενων μη μουσουλμάνων (*dhimmī*) πλάι πλάι με τις υποχρεώσεις τους. Φαίνεται πως το κείμενο αυτό είναι μια διμερής συμφωνία παρά ένας μονομερής κατάλογος υποχρεώσεων.[64] Πιο συγκεκριμένα,

---

[54] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[55] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[56] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[57] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[58] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[59] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[60] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[61] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473.
[62] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 473-474.
[63] Būlāq, τόμ. 4, 118/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[64] Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, 84.

υπόχρεοι στους όρους του προτύπου συμφωνίας του al-Shāfiʻī είναι: α. «Οποιοσδήποτε έχει τριχοφυΐα κάτω από τα ενδύματά του, ή έγινε έφηβος [*iḥtalama*], ή συμπλήρωσε το δέκατο πέμπτο έτος πριν απ' αυτή [=την εφηβεία]»[65] και «Όσα παιδιά σας φτάνουν στην ηλικία της εφηβείας έχουν τις ίδιες υποχρεώσεις, όπως εσείς, αναφορικά με όσα σας παραχωρήσαμε και την υποχρέωση να τηρούν όλους τους όρους που θέσαμε για σας»,[66] β. «Οι όροι [*sharṭ*] είναι δεσμευτικοί για σας και για όσους τους έχουν αποδεχτεί»[67] και «Οποιοσδήποτε από αυτούς, στους οποίους παραχωρήσαμε αυτό το κείμενο, δεν ήταν παρών, το αποδεχτεί όταν το πληροφορηθεί, αυτοί οι όροι είναι δεσμευτικοί γι' αυτόν και εμάς».[68] Θα πρέπει να σημειώσουμε τον δεσμευτικό χαρακτήρα των εν λόγω όρων για τους χριστιανούς. Είναι χαρακτηριστικό ότι υπάρχει σαφής εντολή να τηρούνται από τους χριστιανούς όλοι οι όροι: «Πρέπει να τηρείτε όλα αυτά που σας έχουμε επιβάλει», διότι «[Αυτή είναι] η συμφωνία του Θεού [*ʻahd Allāh*] και το συμβόλαιό Του [*mīthāq*], και η μέγιστη υποχρέωση τήρησης του συμβολαίου, το οποίο ο Θεός επέβαλε σε ένα από τα πλάσματά Του».[69]

Συμπερασματικά, η προτεινόμενη συμφωνία από τον al-Shāfiʻī καθορίζει τους όρους για τη συμβίωση χριστιανών και μουσουλμάνων. Αυτό που προκύπτει από τη μελέτη του προτύπου συμφωνίας είναι ότι οι χριστιανοί και γενικότεροι οι προστατευόμενοι μη μουσουλμάνοι (*dhimmī*) βαθμιαία έπρεπε να διακρίνονται από τους μουσουλμάνους εντός του ισλαμικού κόσμου. Μ' άλλα λόγια, πρόκειται για μια μαρτυρία για την περιοριστική πολιτική που αφορούσε τους μη μουσουλμάνους. Οι περιορισμοί εις βάρος των χριστιανών αφορούσαν αφενός τη δημόσια συμπεριφορά τους, δηλαδή τις θρησκευτικές και λατρευτικές πρακτικές τους, και αφετέρου την εξωτερική τους εμφάνιση. Οι προτεινόμενοι όροι αποσκοπούσαν στη διάκριση των μουσουλμάνων από τους μη μουσουλμάνους με απώτερο στόχο τόσο την προάσπιση των μουσουλμανικών μειονοτήτων στο καινούργιο περιβάλλον όσο και τη διατήρηση της μουσουλμανικής ταυτότητας. Το εν λόγω πρότυπο συμφωνίας επέβαλε αυστηρούς κανόνες συμπεριφοράς για διάφορες καταστάσεις που έπρεπε να ρυθμιστούν, καθώς και σκληρά μέτρα. Οι κανονισμοί θεωρήθηκαν απαραίτητοι και η έλλειψη αυτών θα ήταν επιζήμια για τους μουσουλμάνους που ήταν πολιτικά η κυρίαρχη ομάδα εξουσίας.

Από την άλλη πλευρά, εάν οι χριστιανοί τηρούσαν όσα αναφέρονταν στο πρότυπο συμφωνίας, θα προστατεύονταν από τους μουσουλμάνους. Το κείμενο εμφανίζει εν μέρει κάποιες ομοιότητες με τις συνθήκες (*ṣulḥ*) που συνήψαν οι μουσουλμάνοι με τους μη μουσουλμάνους κυρίως στη Συρία, την Παλαιστίνη και το Ιράκ κατά τη διάρκεια των πρώιμων μουσουλμανικών κατακτήσεων (*futūḥ*) και κατά την περίοδο αμέσως μετά τις κατακτήσεις αυτές. Οι ομοιότητες αυτές αφορούσαν την παρεχόμενη εγγύηση ασφάλειας (*amān*), καθώς και τη συμμόρφωση στους όρους της συμφωνίας. Τα περισσότερα θέματα του προτύπου συμφωνίας ανάγονται πίσω σε

[65] Būlāq, τόμ. 4, 118-119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[66] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 475.
[67] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.
[68] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 475.
[69] Būlāq, τόμ. 4, 119/ʻAbd al-Muṭṭalib, τόμ. 5, 474.

παλιότερες συμφωνίες. Τοποθετούνται, δηλαδή, στο ευρύτερο πλαίσιο σύναψης διαφορετικών συμφωνιών με τους μη μουσουλμάνους στη Συρία / Παλαιστίνη και αλλαχού, οι οποίες επέτρεπαν στους μη μουσουλμάνους να διατηρήσουν την παλιά τους θρησκεία.

Η προτεινόμενη συμφωνία μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων διαφοροποιείται από τις συνθήκες που συνήψαν οι μουσουλμάνοι με τους μη μουσουλμάνους κατά την εποχή των κατακτήσεων (*futūḥ*) σε ορισμένα θέματα δημόσιας ζωής και συμπεριφοράς. Μολονότι οι συνθήκες κατά την εποχή των κατακτήσεων (*futūḥ*) ανέχονταν τη μη ισλαμική λατρεία, ένας από τους όρους της προτεινόμενης συμφωνίας κάνει λόγο για το ότι οι χριστιανοί δεν πρέπει να χτίζουν εκκλησίες ή τόπους συνάθροισης για τις προσευχές τους, ούτε να χτυπούν σήμαντρα, ούτε να διακηρύσσουν τις πολυθεϊστικές τους πεποιθήσεις για τον Ιησού, τον γιο της Μαρίας, ούτε οτιδήποτε άλλο, σε κάποιον από τους μουσουλμάνους.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η διάκριση και προστασία των μουσουλμάνων και της μουσουλμανικής κοινότητας είναι αυτό που διαπνέει όλο το κείμενο της προτεινόμενης συμφωνίας. Απηχεί τις απόψεις του συντάκτη της, δηλαδή του νομομαθούς al-Shāfiʿī και της σχολής του, για το πώς πρέπει να συμβιώνουν οι μουσουλμάνοι με τους χριστιανούς, και γενικότερα με τους μη μουσουλμάνους, την εποχή εκείνη, λαμβάνοντας υπόψη την αναγκαία και μακρόχρονη συνύπαρξή τους. Θα πρέπει, όμως, να τονίσουμε ότι πρόκειται για ένα πρότυπο συμφωνίας, το οποίο ήταν στη διακριτική ευχέρεια του εκάστοτε χαλίφη να το εφαρμόσει. Τόσο αυτό το πρότυπο συμφωνίας όσο και άλλα παρόμοια που προτάθηκαν από νομομαθείς μουσουλμάνους εκείνης της εποχής έχουν κανονιστικό και όχι αναγκαστικό χαρακτήρα.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Η ελληνική μετάφραση του αραβικού κειμένου του al-Shāfi'ī που ακολουθεί βασίζεται στις εξής δύο εκδόσεις: την παλαιότερη Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *Kitāb al-Umm*, 7 τόμοι, Cairo: Būlāq, 1904-1907, τόμος 4, 118.1-119.13 και μια νεότερη Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *Kitāb al-Umm*, R. F. 'Abd al-Muṭṭalib (επιμ.), 11 τόμοι, Αλεξάνδρεια: Dār al-Wafā', 2001, τόμος 5, 471.20-475.5.

Για την απόδοση στα Ελληνικά του αραβικού κειμένου του al-Shāfi'ī, συμβουλεύτηκα τη γαλλική και την αγγλική μετάφραση των: A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1958, 77-81, A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London: Oxford University Press, 1930, 12-16 και B. Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 τόμοι, New York: Harper and Row, 1974, II, 219-223. Για τον χωρισμό σε παραγράφους ακολούθησα τον αντίστοιχο χωρισμό στις μεταφράσεις των Fattal και Lewis.

Οι αντίστοιχες σελίδες του αραβικού κειμένου δηλώνονται αριθμητικά μέσα σε τετράγωνες αγκύλες πρώτα στην παλαιά έκδοση του Būlāq (1904) και έπειτα και στη νεότερη της Αλεξάνδρειας του 'Abd al-Muṭṭalib (2001). Όλες οι άλλες λέξεις ή φράσεις, καθώς και οι μεταγραφές αραβικών όρων ή φράσεων, που είναι μέσα σε τετράγωνες αγκύλες, αποτελούν επεξηγηματικές προσθήκες. Οι σημαντικότερες προσθήκες ή διορθώσεις του 'Abd al-Muṭṭalib στο αραβικό κείμενο, που υιοθετήθηκαν στην παρούσα μετάφραση, δηλώνονται με γωνιώδεις αγκύλες.

Μετάφραση

[118/471] Εάν ο ιμάμης [*imām*] θέλει να γράψει ένα κείμενο συνθήκης [*kitāb ṣulḥ*] για τον κεφαλικό φόρο [*jizya*], θα [πρέπει να] γράψει:

Εν ονόματι του οικτίρμονος και ελεήμονος Θεού.

Αυτό είναι το κείμενο [της συμφωνίας] από τον δούλο του Θεού τάδε, Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*], στις 2 του μηνός Ράμπι του πρώτου [*Rabī' al-Awwal*], [472] του έτους τάδε, στον τάδε γιο του τάδε, του χριστιανού [*naṣrānī*], από τους απογόνους του τάδε, των κατοίκων της τάδε πόλης <και των χριστιανών [*ahl al-naṣrānīya*] της τάδε πόλης>.

Μου ζητήσατε να διασφαλίσω εσάς και τους χριστιανούς [*ahl al-naṣrānīya*] της τάδε πόλης και να παραχωρήσω σε σας και σ' αυτούς οτιδήποτε παραχωρήθηκε στους προστατευόμενους λαούς [*ahl al-dhimma*] σύμφωνα με οτιδήποτε μου δώσατε και τους όρους που τέθηκαν για σας και γι' αυτούς και οτιδήποτε οφείλετε εσείς και αυτοί, έτσι είναι αναγκαίο να παραχωρήσω σε σας και σε αυτούς, εκ μέρους μου και εκ μέρους όλων των μουσουλμάνων, ασφάλεια [*amān*], εφόσον εσείς και αυτοί τηρήσετε όλα όσα απαιτούμε από εσάς, δηλαδή:

Θα περιέλθετε στη δικαιοδοσία του Ισλάμ [*ḥukm al-islām*], όχι σε άλλη δικαιοδοσία. Δεν θα αρνείστε να εκτελείτε οτιδήποτε θεωρούμε ότι πρέπει να σας επιβάλουμε.

Αν ένας από εσάς αναφέρει τον Μωάμεθ, απόστολο του Θεού [*rasūl Allāh*], το βιβλίο του Θεού [*kitāb Allāh*] και τη θρησκεία του [*dīn*] με τρόπο που δεν αρμόζει, θα στερηθεί της προστασίας του Θεού [*dhimmat Allāh*], της προστασίας του Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*] και όλων των μουσουλμάνων, και θα έχει παραβιάσει τους όρους σύμφωνα με τους οποίους είχε χορηγηθεί η ασφάλεια [*amān*]. Η περιουσία [*māl*] του και η ζωή [*dam*] του θα είναι στη διάθεση του Ηγέτη των πιστών, όπως είναι οι περιουσίες και οι ζωές των λαών του πολέμου [*ahl al-ḥarb*].

Εάν κάποιος άντρας από εσάς διαπράξει πορνεία με μια μουσουλμάνα, ή την παντρευτεί, ή ληστέψει κάποιον μουσουλμάνο, ή προσηλυτίσει κάποιον μουσουλμάνο από τη θρησκεία του, ή βοηθήσει όσους πολεμούν κατά των μουσουλμάνων συμμετέχοντας στη μάχη [μαζί τους], ή δείξει τα αδύνατα σημεία των μουσουλμάνων, ή προσφέρει κατάλυμα σε κατασκόπους, θα έχει παραβιάσει τη συμφωνία του [*'ahd*], και η ζωή του και η περιουσία του θα είναι στη διάθεση [του Ηγέτη των πιστών]. Εάν κάποιος προξενήσει μικρή βλάβη κατά της περιουσίας, ή της τιμής ενός μουσουλμάνου, ή κατά ενός άπιστου [*kāfir*] υπό μουσουλμανική προστασία με συμφωνία [*'ahd*] ή ασφάλεια [*amān*], θα καταδικαστεί γι' αυτά.

Θα εποπτεύουμε τις πράξεις σας σε κάθε δοσοληψία σας με τους μουσουλμάνους. Έτσι, εφόσον υπάρχει κάτι που κάνετε μεταξύ σας, το οποίο δεν είναι επιτρεπτό για έναν μουσουλμάνο, θα το απορρίψουμε και θα σας τιμωρήσουμε γι' αυτό. Εάν πουλήσετε κάτι σε έναν μουσουλμάνο που είναι απαγορευμένο [*ḥarām*] για μας, όπως ο οίνος, το χοιρινό κρέας, ή αίμα, ή ψοφίμι και τα παρόμοια, θα ακυρώσουμε την πώλησή σας και θα δημεύσουμε το ποσό, αν έχει πληρωθεί, και δεν θα επιστρέψουμε το πράγμα σε σας αν υπάρχει ακόμα, αλλά θα το χύσουμε αν είναι οίνος ή αίμα, και θα το κάψουμε αν είναι ψοφίμι. Αν ο αγοραστής το έχει ήδη καταναλώσει, δεν θα τον υποχρεώσουμε να πληρώσει γι' αυτό, αλλά θα σας τιμωρήσουμε γι' αυτό.

Δεν θα δώσετε [σε έναν μουσουλμάνο] κάτι να φάει ή να πιει το οποίο είναι απαγορευμένο, ούτε θα τον παντρέψετε με μάρτυρες από εσάς, ούτε με γαμήλιες τελετές, που είναι άκυρες σύμφωνα με τους κανόνες μας.

Δεν θα εποπτεύουμε δοσοληψίες ανάμεσά σας ή με άλλους άπιστους, ούτε θα τις εξετάζουμε εφόσον είστε ευχαριστημένοι. Εάν ο πωλητής ή ο αγοραστής ανάμεσά σας θέλει να ακυρώσει μια αγοραπωλησία και έρθει σε μας να το ζητήσει, [473] θα την ακυρώσουμε ή θα την επιτρέψουμε, σύμφωνα με τη νομοθεσία μας. Αλλά αν η αγοραπωλησία έχει ολοκληρωθεί και πληρωθεί, δεν θα διατάξουμε την επιστροφή, επειδή πρόκειται για περατωμένη αγοραπωλησία μεταξύ πολυθεϊστών [*bayna mushrikīn*].

Οποιοσδήποτε από εσάς ή κάποιος άλλος από τους άπιστους [*ahl al-kufr*] έρθει σε μας να ζητήσει ετυμηγορία, θα σας κρίνουμε σύμφωνα με τους κανόνες του Ισλάμ. Αλλά οποιοσδήποτε δεν έρθει σε μας, δεν θα παρέμβουμε ανάμεσά σας.

Εάν κατά λάθος [*khaṭa'an*] φονεύσετε μουσουλμάνο, ή κάποιον προστατευόμενο [*mu'āhad*] από εσάς, ή από κάποιον άλλον, το σόι [*'āqila*, πληθ. *'awāqil*] σας θα είναι υπεύθυνο για την αποζημίωση [*diya*] για τον φόνο, όπως ισχύει και για το σόι των μουσουλμάνων. Το σόι σας αποτελείται από τους συγγενείς σας από την πλευρά των πατέρων σας. Εάν [ο

δολοφόνος] είναι ένας από εσάς που δεν έχει συγγενείς, ο ίδιος θα είναι υπεύθυνος για την αποζημίωση του φόνου με τη δική του περιουσία. Εάν κάποιος εκ προθέσεως [*'amdan*] δολοφονήσει, θα είναι ένοχος να υποστεί εκδίκηση [*qiṣāṣ*], εκτός εάν οι κληρονόμοι του θελήσουν αποζημίωση για τον φόνο, την οποία πρέπει να πάρουν άμεσα.

Εάν κάποιος από εσάς κλέψει και ο ληστευθείς προσφύγει στον δικαστή, [το χέρι του κλέφτη] θα κοπεί, αν το κόψιμο [του χεριού] επιβάλλεται για κάποια κλοπή, και θα πρέπει να επανορθώσει.

Όποιος συκοφαντεί και προβλέπεται ποινή [*ḥadd*], θα επιβάλλεται η ποινή. Εάν δεν προβλέπεται ποινή, θα τιμωρείται κατά την κρίση [του δικαστή], έτσι ώστε οι κανόνες του Ισλάμ να εφαρμόζονται σε εσάς με αυτή την έννοια αναφορικά με οτιδήποτε είναι προσδιορισμένο ή μη προσδιορισμένο για μας.

Δεν θα εκθέτετε σταυρούς [*ṣulub*] στις μουσουλμανικές πόλεις-φρούρια [*amṣār*], ούτε θα διαλαλείτε τον πολυθεϊσμό [*shirk*], ούτε θα χτίζετε εκκλησίες ή τόπους συνάθροισης για τις προσευχές [*ṣalāt*] σας, ούτε θα χτυπάτε τα σήμαντρά [*nāqūs*] σας, ούτε θα διακηρύσσετε τις πολυθεϊστικές σας πεποιθήσεις για τον Ιησού [*'Īsā*], τον γιο της Μαρίας [*ibn Maryam*], ούτε οτιδήποτε άλλο, σε κάποιον από τους μουσουλμάνους.

Θα φοράτε ζώνες [*zunnār* (=ζωνάρι), πληθ. *zanānīr*] πάνω από όλα τα ενδύματά σας, τον μανδύα σας και τα υπόλοιπα [ενδύματα], έτσι ώστε οι ζώνες να μην είναι κρυμμένες. Αναφορικά με τα σαμάρια [*sarj*, πληθ. *surūj*] σας και τα άλογά σας, θα διαφοροποιείστε από εκείνα των μουσουλμάνων. Τα καλύμματα της κεφαλής [*qalansuwa*, πληθ. *qalānis*] σας και εκείνα των μουσουλμάνων θα ξεχωρίζουν με ένα σημάδι που θα τοποθετείτε στο δικό σας κάλυμμα. Δεν θα καταλαμβάνετε το μέσον του δρόμου, ή τις θέσεις στις αγορές, εμποδίζοντας τους μουσουλμάνους.

Όλοι οι ελεύθεροι ενήλικοι άνδρες με σώας τας φρένας [*kull bālighi min ʻaḥrāri rijālikum ghayr maghlūb 'alā 'aqlihi*] θα πρέπει να πληρώνουν κεφαλικό φόρο [*jizya ra'sihi*] ενός δηναρίου, σε ανόθευτο νόμισμα [*mithqālan jayyidan*], στην αρχή κάθε έτους. Κανείς δεν θα μπορεί να φύγει από την πόλη του, έως ότου πληρώσει τον κεφαλικό φόρο, ή ορίσει κάποιον να πληρώσει εκ μέρους του. Έπειτα, δεν θα έχει να πληρώσει τίποτε από τον κεφαλικό φόρο ως την έναρξη του έτους. Οποιοσδήποτε φτωχός ανάμεσά σας έχει υποχρέωση πληρωμής του κεφαλικού φόρου, [474] έως ότου πληρωθεί. Η φτώχεια δεν σας απαλλάσσει από τις υποχρεώσεις, ούτε ακυρώνει τη [συμφωνία] προστασία σας. <Πρέπει να πληρώνετε [τον κεφαλικό φόρο] οποτεδήποτε βρίσκουμε σε σας κάτι που αποκτάτε.> Ο κεφαλικός φόρος είναι η μόνη επιβάρυνση που επιβάλλεται στην περιουσία σας εφόσον παραμένετε στο έδαφός σας, ή ταξιδεύετε στα εδάφη των μουσουλμάνων άλλως πως εκτός ως έμποροι. Σε καμιά περίπτωση δεν σας επιτρέπεται η είσοδος στη Μέκκα. Εάν ταξιδεύετε για εμπόριο, θα πληρώνετε στους μουσουλμάνους το ένα δέκατο [*'ushr*] πάνω σε όλα τα εμπορεύματά σας. Τότε, θα σας επιτρέπεται η είσοδος σε όλα τα εδάφη των μουσουλμάνων εκτός από τη Μέκκα, και θα μένετε οπουδήποτε θέλετε σε όλα τα εδάφη των μουσουλμάνων εκτός από τη Χιτζάζ [*Ḥijāz*], όπου μπορείτε να μένετε μόνο για τρεις μέρες σε κάθε πόλη, έως ότου αναχωρήσετε.

Οποιοσδήποτε έχει τριχοφυΐα [119] κάτω από τα ενδύματά του, ή έγινε έφηβος [*iḥtalama*], ή συμπλήρωσε το δέκατο πέμπτο έτος πριν απ' αυτή [=την εφηβεία], υπόκειται υποχρεωτικά σ' αυτούς τους όρους, αν τους αποδέχεται. Αν δεν τους αποδέχεται, δεν έχει σύμφωνο [*'aqd*].

Τα ανήλικα παιδιά σας, τα αγόρια που δεν έφτασαν στην εφηβεία, άτομα που δεν έχουν σώας τας φρένας, και δούλοι δεν υπόκεινται στην πληρωμή κεφαλικού φόρου. Εάν άτομα με μη σώας τας φρένας γίνουν υγιή, τα παιδιά φτάσουν στην εφηβεία και οι δούλοι απελευθερωθούν και ακολουθήσουν τη θρησκεία σας, θα είναι υποχρεωμένοι να πληρώνουν κεφαλικό φόρο.

Οι όροι [*sharṭ*] είναι δεσμευτικοί για σας και για όσους τους έχουν αποδεχτεί. Οποιοσδήποτε τους απορρίπτει, τον εκδιώκουμε.

Οφείλουμε να υπερασπίζουμε εσάς και την περιουσία σας που νομίμως έχετε, σύμφωνα με τους κανόνες μας έναντι οποιουδήποτε, μουσουλμάνου ή άλλου τίνος, που επιδιώκει να σας ζημιώσει, όπως υπερασπιζόμαστε εμάς τους ίδιους και την περιουσία μας, και απονέμουμε δικαιοσύνη [*naḥkumu*] σε σας σε ζητήματα που είναι στη δική μας δικαιοδοσία, όπως απονέμουμε δικαιοσύνη αναφορικά με τη δική μας περιουσία, και αυτό για το οποίο απονέμουμε δικαιοσύνη αναφορικά με εσάς προσωπικά είναι υποχρεωτικό. Δεν έχουμε υποχρέωση να υπερασπιστούμε κάποιο απαγορευμένο πράγμα που κατέχετε, όπως αίμα, ψοφίμι, οίνο ή χοίρους, όπως υπερασπίζουμε τη νόμιμη περιουσία σας. Όμως, δεν σας εμποδίζουμε να τα [=τα απαγορευμένα πράγματα] έχετε, αλλά δεν σας επιτρέπουμε να τα εκθέτετε στις πόλεις-φρούρια [*'amṣār*] των μουσουλμάνων. Εάν κάποιος μουσουλμάνος ή κάποιος άλλος αγοράσει τέτοια πράγματα, δεν θα τον υποχρεώσουμε να πληρώσει την τιμή του, διότι είναι απαγορευμένα, και τα απαγορευμένα [πράγματα] δεν έχουν τιμή. Αλλά θα τον εμποδίσουμε να σας ταλαιπωρήσει γι' αυτό. Και αν επιμένει, θα τιμωρηθεί χωρίς να πληρώσει γι' αυτό [=το απαγορευμένο πράγμα].

Πρέπει να τηρείτε όλα αυτά που σας έχουμε επιβάλει.

Δεν θα εξαπατήσετε [*a-lā taghashshū*] κανέναν μουσουλμάνο ούτε θα βοηθήσετε τους εχθρούς του με λόγια ή πράξεις.

[Αυτή είναι] η συμφωνία του Θεού [*'ahd Allāh*] και το συμβόλαιό Του [*mīthāq*], και η μέγιστη υποχρέωση τήρησης του συμβολαίου, το οποίο ο Θεός επέβαλε σε ένα από τα πλάσματά Του.

Εχετε τη συμφωνία του Θεού και το συμβόλαιό Του, την προστασία [*dhimma*] του τάδε, [475] Ηγέτη των πιστών [*amīr al-mu'minīn*], και την προστασία των μουσουλμάνων που δεσμεύονται να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις τους σε σας.

Όσα παιδιά σας φτάνουν στην ηλικία της εφηβείας έχουν τις ίδιες υποχρεώσεις, όπως εσείς, αναφορικά με όσα σας παραχωρήσαμε και την υποχρέωση να τηρούν όλους τους όρους που θέσαμε για σας. Εάν αλλάξετε ή τροποποιήσετε κάτι, τότε η προστασία του Θεού, η προστασία του τάδε, Ηγέτη των πιστών, και των μουσουλμάνων θα ανακληθεί. Οποιοσδήποτε από αυτούς, στους οποίους παραχωρήσαμε αυτό το κείμενο, δεν ήταν παρών, το αποδεχτεί όταν το πληροφορηθεί, αυτοί οι όροι είναι δεσμευτικοί γι' αυτόν και εμάς. Αν δεν το αποδέχεται, θα τον εκδιώξουμε.

Μάρτυρες

ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ: ΤΟ ΠΡΙΣΜΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

- Κυριάκος Μικέλης, Λέκτορας του Τμήματος Διεθνών και Ευρωπαϊκών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας

1. **Εισαγωγή**

Σκοπός της εισήγησης είναι η εξέταση του ρόλου της θρησκείας και ειδικότερα της θρησκευτικής ετερότητας στη διεθνή πολιτική, υπό την οπτική του επιστημονικού κλάδου των Διεθνών Σχέσεων, ο οποίος θεωρείται από πολλούς ότι έχει ως 'μητρικό' κλάδο την πολιτική επιστήμη, ενώ κοντολογίς θεραπεύει τις διακρατικές σχέσεις (Ήφαιστος 1999: 24-25; Σπυρόπουλος 2010: 19-21) ή τις 'διακρατικές *plus*(+)' σχέσεις, ήτοι εκείνες των κρατών μεταξύ τους αλλά και με άλλες συλλογικότητες όπως οι διεθνείς οργανισμοί (βλ. Κουσκουβέλης 2004: 21). Λαμβανομένης υπόψη της σχηματικής κατανόησης της διεθνολογίας ως της επιστήμης, που διερευνά την ύπαρξη ή την ανάπτυξη ή και τη διαβάθμιση του πολέμου και της ειρήνης, κεντρικό ζητούμενο της εισήγησης αποτελεί το πώς η θρησκευτική διαφορά αναδεικνύεται ως πηγή σύγκρουσης ή ως ευκαιρία για τη συνεργασία, κυρίως σε διακρατικό επίπεδο αλλά και σε ενδοκρατικό.

Ως βάση για την ανωτέρω εξέταση, αξιοποιείται η θεωρία Διεθνών Σχέσεων, με προεξάρχουσα τη θεματική που αφορά ευρύτερα τον ρόλο και την ανάδειξη του πολιτισμού/κουλτούρας στη διεθνή πολιτική (Μακρής 2015α, 2015β; Μικέλης 2015) και που σαφώς συμπεριλαμβάνει το θρησκευτικό φαινόμενο. Άλλωστε, το τελευταίο προδήλως ανήκει –όπως η γλώσσα, τα ήθη/έθιμα και συνολικά οι κοινωνικές και πολιτισμικές σχέσεις– στον κοινωνικό τομέα, ο οποίος αναγνωρίζεται ως βασικός στην εξέλιξη του διεθνούς γίγνεσθαι, μαζί με τον στρατιωτικό (επιβολή μέσω της δύναμης και του πολέμου), τον πολιτικό (σχέσεις εξουσίας, διακυβέρνηση), τον οικονομικό (εμπορικές σχέσεις, παραγωγή, πρόσκτηση πόρων) και τον περιβαλλοντικό (σχέση της ανθρώπινης δραστηριότητας με την πλανητική βιόσφαιρα) (Buzan & Little 2000: 72-77).

Εντός αυτού του πλαισίου, εν προκειμένω εξυφαίνεται το τρίπτυχο: 'θρησκεία και σύγκρουση', 'θρησκεία και συνεργασία' και 'θρησκεία στην παγκοσμιοποίηση', αναγνωρίζοντας τη διττή ανάδειξη και κατανόηση της θρησκείας: με όρους τόσο συλλογικότητας (όπου δίνεται έμφαση εδώ) όσο και συστήματος ιδεών ή πρακτικών. Με κάπως γλαφυρή αναδιατύπωση, συγκεκριμένα επιχειρείται η απάντηση στα εξής καίρια ερωτήματα:

α) κατά πόσο η θρησκεία τελεί υπό τη σκιά της σύγκρουσης των πολιτισμών;

β) πόσο εφικτή είναι η διαφυγή από τη συγκεκριμένη σκιά;

γ) πώς η παγκοσμιοποίηση προσφέρει ατραπούς στη μία ή στην άλλη κατεύθυνση;

Ειδικότερα και ενώ το παρόν τμήμα ακολουθείται από την αναφορά στον σύνδεσμο διεθνών σχέσεων και θρησκείας και αντίστοιχα μεταξύ των οικείων κλάδων, ομολογουμένως υπό τη διεθνολογική σκοπιά (τμήμα 2), ενδιαφέρουν και αναλύονται παρακάτω η συγκρουσιακή διάσταση στο όνομα των θρησκειών και η σχέση της με τη θέση περί της

σύγκρουσης των πολιτισμών (τμήμα 3), η λογική γύρω από ποικίλα σχήματα διαπολιτισμικού και δη διαθρησκειακού διαλόγου (τμήμα 4) και επίσης τα προκύπτοντα διακυβεύματα για τη θρησκευτική ταυτότητα κατά την εποχή της παγκοσμιοποίησης (τμήμα 5). Στο τελευταίο τμήμα, προσφέρονται τα σχετικά συμπεράσματα.

2. **Ο σύνδεσμος θρησκείας και διεθνών σχέσεων**

Εξαρχής τονίζεται πως το συγκεκριμένο θέμα ήτοι η θρησκευτική ετερότητα στις διεθνείς σχέσεις, όπως εξετάζεται εδώ, προκύπτει ως κρίσιμη διάσταση του συνδέσμου της μελέτης της διεθνούς πολιτικής με εκείνη των θρησκειών (είτε αυτές νοούνται ως συλλογικότητες είτε ως συστήματα ιδεών και πρακτικών). Όμως, σαφώς δεν τον εξαντλεί. Κατά συνέπεια και για λόγους πληρότητας, κρίνεται σκόπιμη η αναγνώριση –παρότι δεν εξετάζονται επί τούτου– αρκετών ενδιαφερόντων ζητημάτων και πτυχών που συγκροτούν τον εν λόγω σύνδεσμο, ιδίως υπό τη διεθνολογική οπτική των τελευταίων ετών (αντανακλώμενη και στην ελληνόγλωσση βιβλιογραφία), όπως άκρως ενδεικτικά:

- οι σχετικά αγνοημένες ή παραμελημένες και ενίοτε λησμονημένες θρησκευτικές και θεολογικές πηγές της διπλωματίας και της διεθνολογίας, με παραδείγματα: α) την περιγραφή των πολιτικών διεργασιών και αντιπαραθέσεων/συγκρούσεων –σε εσωτερικό και εξωτερικό επίπεδο– εντός θρησκευτικών κειμένων, κάτι που αποτελεί τμήμα της λεγόμενης ‘λογοτεχνικής’ προσέγγισης των διεθνών σχέσεων, η οποία έχει ωστόσο δώσει θέση προτεραιότητας στην επιστημονική προσέγγιση του κλάδου (Κουσκουβέλης 2004: 32-36), β) τη συχνή μνημόνευση του ‘κοινωνιολόγου’ R. Aron, του ‘ιστορικού’ E.H. Carr ή του αφετηριακά διεθνο-νομικού H. Morgenthau ως των αρχικών κορυφαίων ‘διεθνολόγων’ (‘πατέρων’ της διεθνολογίας ως μοντέρνας επιστήμης) που ανέδειξαν μάλιστα τη θεώρηση του πολιτικού ρεαλισμού, με την αντίστοιχη αγνόηση ή αποσιώπηση του ‘θεολόγου’ R. Niebuhr (για μια εξαίρεση, βλ. Σπυρόπουλος 2010: 26-27. Πβ. Sandal & James 2010: 7-12),
- ο ρόλος της θρησκείας στη διαμόρφωση του διεθνούς γίγνεσθαι ιστορικά, όπως στην περίπτωση της ‘*Respublica Christiana*’, ήτοι μιας κοινότητας σχετικά ασταθών και περιορισμένα συνεκτικών κρατικών μορφωμάτων του μεσαίωνα, τα οποία είχαν μεταξύ τους συναλλαγές και διακατέχονταν από μια αίσθηση τάξης ή και διεθνισμού, ενώ η εξουσία βασιλέων, αυτοκρατόρων και φεουδαρχών τελούσε υπό τους περιορισμούς της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας, υπό την άντληση νομιμοποίησης των αξιωμάτων από αυτήν και υπό ένα κανονιστικό πλαίσιο στενά συνδεδεμένο με εκείνη, με τη ‘βεστφαλιανή’ πραγματικότητα (σε γενικές γραμμές: ένα άναρχο σύστημα κυρίαρχων κρατών) να τη διαδέχεται κατά το ορόσημο της ομώνυμης ειρήνης/συνθηκών και της λήξης του τριαντακονταετούς πολέμου ή γενικά των πολέμων της (θρησκευτικής) μεταρρύθμισης (Κουσκουβέλης 2004: 234-238. Βλ. Ήφαιστος 1999: 59-63; Philpott 2000; Σπυρόπουλος 2010: 195-203; Μακρής 2015α: 184; Troulis & Mikelis 2016: 57-59),
- οι θεολογικές επιρροές στις διεθνολογικές κατανοήσεις της ανθρώπινης φύσης, της πολιτικής οργάνωσης και της διεθνούς ηθικής (π.χ. στο όνομα του χριστιανικού ρεαλισμού) και οι ατραποί της εκκοσμίκευσης που έχει εν πολλοίς ακολουθήσει η επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων (π.χ. Jones 2003; Kubálková 2009: 19-23; Luoma-aho 2009; Sandal & James 2010; Hurd 2012; Haynes 2014: τμήμα 1),

- η θρησκευτική ετερότητα εντός της ίδιας της διεθνολογίας, ως προς τον βαθμό που έχει αποτελέσει 'χριστιανική' επιστήμη, και μάλιστα στο γενικότερο πλαίσιο του κατά πόσο συνιστά (και πώς αυτό αξιολογείται ή αντιμετωπίζεται) 'δυτική' ή 'αμερικανική' ή 'εκκοσμικευμένη/κοσμική' επιστήμη (βλ. Kubálková 2009: 16-19),

- η πολιτική θεολογία και σημασία της για τη διεθνή θεωρία (συχνά –παρότι όχι αποκλειστικά– με τη διεθνολογική θεώρηση του ρεαλισμού και δη την 'κλασική' εκδοχή της, για την οποία βλ. Κουσκουβέλης 2004: 57-64; Σπυρόπουλος 2010: 23-44 καθώς και Ήφαιστος 1999: 91-97), λ.χ. με έννοιες όπως ο "αυγουστίνειος ρεαλισμός" (Jones 2003: 375-381) ή η "τραγική θεολογία του ρεαλισμού" (Paipais 2013: ιδίως 853-858) ή "ο ρεαλισμός ως πολιτική θεολογία" (Paipais 2016) καθώς και γενικότερα η "διεθνής πολιτική θεολογία" (Kubálková 2009: 26-28. Πβ. Ήφαιστος 2009: 482-483, n. 171; Ήφαιστος 2018), η οποία με τη σειρά της προκρίνεται ως ένας τρόπος για τον περιορισμό του (μετα)θεωρητικού κενού, μεταξύ της μελέτης του 'διεθνούς' και εκείνης του 'θρησκευτικού', ή για την αναδιατύπωση των μεταθεωρητικών διακυβευμάτων/ερωτημάτων της διεθνολογίας,

- η εκκλησιαστική ή θρησκευτική διπλωματία (Μακρής 2015α: 181-182. Βλ. Thomas 2005: κεφ. 7),

- οι θρησκευτικοί δρώντες (υπό του κράτους ή υπερεθνικοί) και η οικεία δράση/εμπλοκή τους στη (διεθνή) πολιτική (Thomas 2005: ιδίως κεφ. 4; Haynes 2014: κεφ. 5), με ενδεικτικό παράδειγμα τα υπερεθνικά δίκτυα και τη –μέσω αυτών– ανάδειξη της πολιτικής της θρησκείας (Καραγιαννοπούλου 2017),

- η σύμπλεξη θρησκείας, ιδιωτικής σφαίρας και δημόσιας σφαίρας (Ήφαιστος 2009: 400-401, n. 73 και 373-377, n. 54), αλλιώς η πολλαπλή και πολύσημη εμπλοκή της θρησκευτικής διάστασης στη διεθνή πολιτική ή αλλιώς στο διεθνές γίγνεσθαι (π.χ. Hatzopoulos & Petito 2003: ιδίως τμήματα 2 & 3; Fox & Sandler 2004; Thomas 2005: ιδίως μέρος 2; Haynes 2014) και ειδικότερα στην πολιτική της ταυτότητας ή στην εκπολιτιστική πολιτική και σαφώς και στον 'δίκαιο πόλεμο', έννοια που –πριν αντικατασταθεί μεταπολεμικά από τον 'νόμιμο πόλεμο'– είχε βαθιές ρίζες σε διάφορες θρησκείες και συγκεκριμένες πολιτικές ιδεολογίες (Κουσκουβέλης 2004: 333).

Συναφώς, είναι άκρως χαρακτηριστική η τυπολογία για τον ρόλο της διεθνολογικής έρευνας, που σχετίζεται με τη θρησκεία, στα ακόλουθα (Kratochvil 2009: 8):

α) Θρησκευτικό παρελθόν

α1. διεθνολογική καταφυγή στη θεολογία και στη μελέτη των θρησκειών, προς χάρη έμπνευσης

α2. θρησκευτικές πηγές ορισμένων διεθνολογικών ιδεών (δίκαιος πόλεμος, ανθρώπινα δικαιώματα, αρμονία συμφερόντων)

α3. θρησκευτικές ρίζες της (διεθνούς) πολιτικής και του μοντέρνου κράτους (κυριαρχία, πόλεμος)

β) Παρών ρόλος της θρησκείας

β1. ανάδειξη στη συζήτηση για τον φιλελευθερισμό εντός της πολιτικής φιλοσοφίας (ρόλος της θρησκείας στο διεθνές σύστημα και εμπλοκή της στη σχέση δημόσιου και ιδιωτικού)

β2. αναβίωση της θρησκείας ως πολιτικής δύναμης (πολιτικό Ισλάμ, χριστιανική δεξιά, θρησκευτικοί πόλεμοι της σύγχρονης εποχής)

β3. συζήτηση για την εκκοσμίκευση/κοσμικό κράτος (κριτική έναντι του οριενταλισμού ή του ευρωκεντρισμού της δυτικής επιστήμης).

Μάλιστα, και παρά την εστίαση της προσοχής της διεθνολογίας σε ποικίλες άλλες διαστάσεις και ζητήματα πλέον και πέραν της θρησκείας ή της θρησκευτικής ετερότητας, είναι άκρως ενδεικτική η γλαφυρή διατύπωση του (αν μη τι άλλο προσφάτως εκδηλωμένου) διεθνολογικού ενδιαφέροντος για την εμπλοκή του θρησκευτικού φαινομένου στο διεθνές, με όρους όπως "η θρησκευτική στροφή στις Διεθνείς Σχέσεις" (Kratochvil 2009) ή "μια στροφή προς τη θρησκεία' στις Διεθνείς Σχέσεις;" (Kubálková 2009) και "φέρνοντας τη θρησκεία στις Διεθνείς Σχέσεις" (Fox & Sandler 2004) ή "φέρνοντας τη θρησκεία πίσω στη θεωρία Διεθνών Σχέσεων" (Thomas 2005: μέρος 1) ή η "επιστροφή από την εξορία" (Hatzopoulos & Petito 2003).

Βεβαίως, έχοντας αναγνωρίσει και τονίσει το διεθνολογικό εφαλτήριο της άνωθεν βιβλιογραφίας όπως και της εισήγησης, επισημαίνεται ότι σαφώς η εξέταση του συνδέσμου μεταξύ θρησκείας και πολιτικής είναι δυνατή και στο πλαίσιο καθεαυτό των σπουδών για το θρησκευτικό φαινόμενο και τις θρησκείες. Συνεπώς, εδώ, δεν τίθεται θέμα ενός επιστημονικού 'ιμπεριαλισμού' από την πλευρά της πολιτικής επιστήμης και δη της διεθνολογίας, με την έννοια ότι ως πεδίο θα διεκδικούσε την αποκλειστικότητα στη διερεύνηση των σχετικών ζητημάτων. Έτσι, δεν χρειάζεται η υιοθέτηση του διεθνολογικού εφαλτηρίου (η ετερότητα και οι σχέσεις πολιτικών κοινοτήτων –κρατών κάποιου είδους– με όρους ισχύος και τάξης) από τον μελετητή του θρησκευτικού φαινομένου και των θρησκειών ούτε αντίστροφα η υιοθέτηση του θεολογικού/θρησκειολογικού φαινομένου (ενδεικτικά, η αναζήτηση της ψυχής και του θείου) από τον/την διεθνολόγο. Αρκεί να γίνεται αποδεκτό ότι, με όλη την πολυσημία ενίοτε και αμφισημία διάφορων επιστημονικών κλάδων (π.χ. η επίκριση του κρατοκεντρικού ορισμού της διεθνολογίας, ο οποίος προτάσσεται εδώ, από ορισμένους διεθνολόγους), καθένας από αυτούς έχει συγκεκριμένα οντολογικά και επιστημολογικά εφαλτήρια, η κατανόηση των οποίων –όπως και ο σεβασμός σε αυτά– καθιστά εφικτό τον διεπιστημονικό διάλογο και την κατά το δυνατόν πολυπρισματική και εμπνευσμένη επιστημονική ανάλυση της πολύπλοκης κοινωνικής πραγματικότητας.

3. **Η σύγκρουση των πολιτισμών: Πρελούδιο της σύγκρουσης των θρησκειών;**

Είναι απαραίτητη η προκαταρκτική επισήμανση ότι για έναν/μία ιδεοτυπικό-ή διεθνολόγο υπάρχει περιθώριο για τη διερεύνηση του ο,τιδήποτε παραπέμπει σε σύγκρουση (ή αντιστρόφως συνεργασία) πολιτισμών ή θρησκειών, όμως με την αναγνώριση ότι καταρχάς τον/την ενδιαφέρει η σύγκρουση και συνεργασία των κρατών. Ωστόσο, παρά την έμφαση στα κράτη και δη στα έθνη-κράτη της σύγχρονης εποχής, δεν αγνοείται η ύπαρξη και άλλων κοινωνικών συλλογικοτήτων ευρείας ή και μικρότερης κλίμακας που, είτε έχουν ρητό πολιτικό εφαλτήριο είτε όχι, ενέχουν συνέπειες για την κοινωνικο-πολιτική δόμηση και δράση. Εξάλλου, όπως τονίζεται και από τη λεγόμενη 'αγγλική σχολή των διεθνών σχέσεων' (μία εκ των εγνωσμένων και ρητά πολυπρισματικών θεωρήσεων του κλάδου. Βλ. Ήφαιστος 1999: κεφ. 2.7), οι διεθνείς σχέσεις μπορεί κάλλιστα να κατανοηθούν (βεβαίως άκρως σχηματικά) ως το τρίπτυχο 'διεθνές σύστημα' (διακρατικές σχέσεις, ιδίως πολιτικο-στρατιωτικά), 'διεθνής κοινωνία' (διακρατικές σχέσεις, ιδίως κοινωνικο-πολιτικά: με απλά λόγια, ακόμα και υπαρκτοί

ή δυνητικοί 'αντίπαλοι' αναγνωρίζουν την ύπαρξη κάποιων κανόνων), 'παγκόσμια κοινωνία' (διεθνικές-υπερεθνικές σχέσεις, ιδίως κοινωνικά). Εν προκειμένω, προκρίνεται η προσοχή για την εμπλοκή του θρησκευτικού φαινομένου στην (ανα)διαμόρφωση ιδίως του διεθνούς συστήματος αλλά και της διεθνούς κοινωνίας ή της παγκόσμιας κοινωνίας. Το ότι η εν λόγω εμπλοκή δύναται να ενέχει συγκρουσιακή χροιά συνιστά παραβίαση ανοικτών θυρών.

Η ανάδειξη της πολιτισμικής διαφοράς σε διακρατικές αλλά και σε ενδοκρατικές διαμάχες, κυρίως ως προς τη θρησκευτική πτυχή, όπως και οι περιπτώσεις κήρυξης 'ιερών πολέμων' ή οι λογικές και πρακτικές σταυροφορικού τύπου καταδεικνύουν χαρακτηριστικά τη σχέση μεταξύ θρησκείας και σύγκρουσης. Αναγνωρίζοντας την ποικιλότροπη ανάδειξη της σχετικής συζήτησης/έρευνας, εκείνη εν πολλοίς σημαδεύτηκε από το επιχείρημα του S. Huntington για τη 'σύγκρουση των πολιτισμών', το οποίο αφορούσε την ανασυγκρότηση του μετα-ψυχροπολεμικού κόσμου και της αντίστοιχης παγκόσμιας τάξης υπό τον κεντρικό ρόλο των πολιτισμών και των οικείων ταυτοτήτων, με συνέπεια τη διαμόρφωση των συμμαχιών, των ανταγωνισμών και των κρατικών πολιτικών στη βάση της πολιτιστικής (συμπεριλαμβανομένης της θρησκευτικής) συνάφειας και διαφοράς (Huntington 1996: ιδίως 308). Το συγκεκριμένο επιχείρημα εξειδικεύεται στην ανάδειξη του πολιτισμού/κουλτούρας –παρά της οικονομίας και της ιδεολογίας, όπως ίσχυε πριν– ως της πρωταρχικής πηγής των μελλοντικών συγκρούσεων και δη στην ανάδειξη των σημαντικών συγκρούσεων μεταξύ εθνών ή κρατών ή ομάδων με διαφορετικούς πολιτισμούς. Ως τέτοιοι θεωρούνται ο σινικός/κινέζικος, ο ιαπωνικός, ο ινδουιστικός, ο ισλαμικός, ο δυτικός, ο λατινοαμερικάνικος, ο ορθόδοξος και ενδεχομένως ο αφρικανικός. Εν προκειμένω, επισημαίνεται η χρήση του θρησκευτικού κριτηρίου για τον προσδιορισμό των πολιτισμών, ωστόσο όχι απόλυτα ή συστηματικά. Έτσι, εκείνοι εν πολλοίς κατανοούνται και με όρους θρησκειών, χωρίς να εξαντλούνται ούτε να ανάγονται σε αυτές και ομοίως χωρίς καν την εξαφάνιση του έθνους-κράτους ή την απώλεια της ιδιότητας του κυρίαρχου δρώντος, εκ μέρους του, ή ακόμα και την υποταγή της πολιτικής στην πολιτισμική διάσταση. Μεταξύ άλλων, το επιχείρημα περιλάμβανε στοιχεία όπως η μεταβολή της ισορροπίας ισχύος/δυνάμεων, με τη μείωση της σχετικής επιρροής της Δύσης και ταυτόχρονα τη συγκρουσιακή δυναμική των οικουμενικών αξιώσεών της (ένεκα της αντιπαράθεσης των οικείων μοντέλων και αξιών με εναλλακτικά), σε συνδυασμό με τη δημογραφική έκρηξη και την αποφασιστική ανάδειξη του μη δυτικού κόσμου (20-21). Ιδιαίτερη προσοχή δόθηκε στις διαμάχες ετεροθρήσκων ως παρουσιάζουσες ισχυρή πιθανότητα για κλιμάκωση ή για την ομόθρησκη συσπείρωση καθώς και για την παρέμβαση των ισχυρότερων κρατών με την επίκληση εκπροσώπησης των αντίστοιχων πολιτισμών. Κοντολογίς, χωρίς να εξαντλείται το πολιτισμικό επίπεδο στη θρησκεία και στη θρησκευτική πίστη, ο ρόλος εκείνων είναι αναβαθμισμένος σε αυτό (και μάλιστα στον βαθμό της γλαφυρά διατυπωμένης κατανόησης της "σύγκρουσης των θρησκειών" ως "της πλέον οξείας εκδοχής" της σύγκρουσης των πολιτισμών. Μακρής 2015α: 180) και κατά συνέπεια και στην πολιτική.

Αναφορικά με τον βαθμό βασιμότητας της θέσης του Huntington, έχει προκύψει εκτενής θεωρητική και εμπειρική διερεύνηση. Κατά το θεωρητικό σκέλος, αναδεικνύεται μια συνισταμένη όπου εν πολλοίς ο Huntington 'πιστώνεται' για τη ρητή και εκτενή συμπερίληψη μιας κρίσιμης και μέχρι τότε σχετικά υποτιμημένης διάστασης στη (διεθνο)πολιτική ανάλυση (πολιτισμός/κουλτούρα). Ταυτόχρονα, 'χρεώνεται' για την επικέντρωση στη σύγκρουση (που προφανώς αποτελεί μία αλλά όχι τη μοναδική εκ των ποικίλων μορφών της ιστορικής

συνάντησης των πολιτισμών) και για την ουσιοκρατική κατανόηση των πολιτισμών. Κατά το εμπειρικό σκέλος, υπάρχει πληθώρα διαφοροποιημένων ερευνητικών ευρημάτων, η οποία συνδέεται με την ποικιλότροπη μεθοδολογία, το πολλαπλό ερμηνευτικό εύρος και τη δυνατότητα εστίασης σε ειδικότερες πτυχές. Έτσι, υπό το πρίσμα αρκετών μελετών διαπιστώνεται πως η μετα-ψυχροπολεμική εποχή δεν σηματοδοτεί την αυξημένη πιθανότητα για την εμπλοκή των κρατών σε πολιτιστικά όρια ούτε την αναπόδραστη εξέλιξη προς εκεί. Κατά την οπτική άλλων μελετών, επιβεβαιώνεται η λειτουργία της διαφοράς πολιτισμού/κουλτούρας στις νέες διακρατικές διαμάχες ή ακόμα και η κλιμάκωση της σημασίας της τόσο σε διακρατικές όσο και σε ενδοκρατικές συγκρούσεις ήδη κατά τον Ψυχρό Πόλεμο. Παράλληλα, αξιολογείται ως κρίσιμο το γεγονός ότι η περιορισμένη και απόλυτη ή απλουστευτική κατανόηση του εαυτού ή των άλλων, σε συνδυασμό με αντικρουόμενα πολιτικά και στρατηγικά συμφέροντα, προσδιορίζει ένα υπόβαθρο που αν μη τι άλλο καθιστά εφικτή τη σύγκρουση των πολιτισμών (βλ. Μικέλης 2015: 194-195).

Κατά μία άποψη, μάλιστα, η συγκρουσιακή δυναμική επιδέχεται εξήγηση όχι τόσο με την ευρύτερη πτυχή του 'πολιτισμού' όσο με άλλους παράγοντες όπως συγκεκριμένα η 'θρησκεία' (Fox & Sandler 2004: κεφ. 6; Fox 2007). Με άλλα λόγια, η θρησκευτική διάσταση μπορεί να θεωρηθεί επιβεβαιωτική της θέσης του Huntington, στον βαθμό που η πρώτη συμπεριλαμβάνεται στους πολιτισμούς, ή και όχι, όσο μπορεί να κατανοηθεί ως κάτι το ιδιαίτερο. Σε κάθε περίπτωση, δεν μπορεί να αγνοηθεί –από την πολιτική επιστήμη και δη τη διεθνολογία– η λειτουργία διαφορετικών θρησκειών ως των φορέων προσφοράς ενός σημείου αναφοράς, προσωπικού προσδιορισμού και διαφοροποίησης έναντι των υπολοίπων, ούτε όμως και οι συγκρούσεις εντός του ίδιου πολιτισμικού πλαισίου, ακριβώς εξαιτίας εσωτερικών θρησκευτικών ή πολιτισμικών διαφορών, που αναδεικνύουν την αξιόλογη πολυπλοκότητα της διεθνούς πολιτικής (Κουσκουβέλης 2004: 81-82). Ταυτόχρονα, η συμβολή της θρησκείας σε θέματα ταυτότητας καθώς και η σημασία της για τη σύγκρουση είναι χαρακτηριστικές, αν μη τι άλλο σε συγκεκριμένες περιφέρειες του πλανήτη, ωστόσο χωρίς την αυτόματη κατανόησή της ως του θεμελιώδους μοχλού του συγκρουσιακού φαινομένου (Γκρέκας 2018: 77-82).

Δεδομένης της πρόσληψης της διαμάχης μεταξύ της δυτικής κοσμοθεωρίας και της ισλαμικής ως ενός εκ των πλέον χαρακτηριστικών παραδειγμάτων εξύφανσης της σύγκρουσης των πολιτισμών, τονίζεται πως πρόκειται για αντιπαράθεση ως προς τον οικουμενικό προσανατολισμό τους και πως έχει υπάρξει εκτενής συζήτηση επί της δυνατότητας για ένα Ισλάμ εντός της Ευρώπης όχι μόνο με όρους θύλακα'/περιχαράκωσης αλλά και "Ευρω-Ισλάμ" ή "πολιτισμικής σύνθεσης", όπου κρίσιμο διακύβευμα αποτελεί η συμβατότητα με την πολύσημη ευρωπαϊκή ταυτότητα (Tibi 2001, κεφ. 10; Wa Baile 2011). Σε κάθε περίπτωση, η σχέση Δύσης/Ευρώπης και Ισλάμ χαρακτηρίζεται από πολυπλοκότητα όπου αφήνονται ανοικτά διάφορα σενάρια (Kotoulas 2017. Πβ. Adiong et al. 2018). Όντως, εμφανίζει ένα αξιοπρόσεκτο ιστορικό από άποψης συγκρούσεων, καθόσον η διαμόρφωση της νεοτερικής Δύσης και του οικείου συστήματος κρατών περιλάμβανε ταυτόχρονα την επαφή με τις μη δυτικές επιστημονικές παραδόσεις αλλά και την πίεση από ποικίλους πολιτισμούς. Παράλληλα, ιδίως ο ευρω-μεσογειακός χώρος έχει διαχρονικά χαρακτηριστεί από την (ενίοτε αλλά όχι πάντα συγκρουσιακή) συνάντηση πολιτισμών καθώς και από την αλληλεπίδραση πολλών συλλογικών ταυτοτήτων και διεργασιών ολοκλήρωσης. Κατά συνέπεια, δεν χρειάζεται η υπόθεση να κατανοηθεί με όρους της εγγενώς (και δη αιωνίως) συγκρουσιακής προδιάθεσης

αρκετών (πόσο μάλλον όλων) ή και συγκεκριμένων θρησκειών. Οπωσδήποτε, ωστόσο, διατηρεί τη σημασία της η εμπλοκή με τη (μετα)νεοτερική δυναμική/προοπτική (βλ. Μικέλης 2015: 197-198).

4. Ο διάλογος των πολιτισμών: Οδηγός διαλόγου των θρησκειών;

Ενώ, σύμφωνα με τα ανωτέρω, υπάρχει μεγάλο περιθώριο για την κατανόηση της θρησκευτικής ετερότητας ως πηγής σύγκρουσης, δεν έχει περάσει απαρατήρητη στη διεθνολογία αλλά και στις λοιπές κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες η παρουσία της ιδέας και της οικείας πρακτικής, ιδίως στη μετα-ψυχροπολεμική εποχή, για την ύπαρξη και για την εδραίωση ενός διαλόγου των πολιτισμών, ο οποίος συχνά κατανοείται και αναφέρεται ως διαπολιτιστικός ή διαπολιτισμικός, σαφώς ενσωματώνοντας τη θρησκευτική και τη φιλοσοφική διάσταση (Dallmayr 2002; Tehranian & Chappell 2002; Dallmayr & Manoochehri 2007; Michael & Petito 2009). Πρόκειται για διαλογικές και διαβουλευτικές διεργασίες, η συμπερίληψη των οποίων στη διεθνή πολιτική θεωρείται εφικτή και ευκταία, με σκοπό τον περιορισμό του συγκρουσιακού δυναμικού της διαφοράς πολιτισμών ή κουλτούρας (με τονισμένη την πτυχή της θρησκείας) ή αλλιώς τη δρομολόγησή της σε ατραπούς οι οποίες περιορίζουν τη βία, τουλάχιστον εξαιτίας της. Με απλά λόγια, διακηρυγμένη επιδίωξη αποτελεί η απομυθοποίηση της διαπολιτισμικής και/ή θρησκευτικής σύγκρουσης. Τονίζεται εξαρχής ότι τίθεται όχι θέμα τερματισμού των πολέμων μεταξύ κρατών με διαφορετική θρησκεία αλλά αν μη τι άλλο υποτονισμού της διαφοράς θρησκείας ως οικείου αιτίου ή πρόφασης. Επιπλέον, στην πολυπλοκότητα της διεθνούς πολιτικής, συνεχίζουν να συμβάλουν οι περιπτώσεις διαθρησκευτικής ή σεκταριστικής αντιπαράθεσης ή εμπλοκής κρατικών δρώντων με υπερεθνικούς. Εν προκειμένω, η Συρία αποτελεί ένα άκρως χαρακτηριστικό παράδειγμα, όπου η όποια διαμάχη μεταξύ εθνοτικών, θρησκευτικών και υπερεθνικών δρώντων δια αντιπροσώπου αφορά όχι μόνο εξω-περιφερειακές δυνάμεις αλλά και ενδοπεριφερειακές ομόθρησκες (συνήθως ετερόδοξες) δυνάμεις.

Η εν λόγω ιδέα αντανακλάται σε πλήθος διεθνών οργανισμών, συνεργατικών σχημάτων και προγραμμάτων όπως άκρως ενδεικτικά:

- η Συμμαχία των Πολιτισμών (σχήμα-πρόγραμμα εντός του ΟΗΕ από τα μέσα της δεκαετίας 2000, με πρωτοβουλία της Ισπανίας και της Τουρκίας),
- το Ινστιτούτο για τον Διαθρησκευτικό Διάλογο και το Ίδρυμα για τον Διάλογο Μεταξύ των Πολιτισμών, με πρωτοβουλία προσωπικοτήτων από το Ιράν,
- ο Περιεκτικός Διάλογος Μεταξύ των Πολιτισμών,
- το (με ιδιαίτερο ελληνικό ενδιαφέρον) Κέντρο για τον Θρησκευτικό Πλουραλισμό στη Μέση Ανατολή (www.crpme.gr).

Τα εν λόγω και παρεμφερή σχήματα ή προγράμματα συχνά χαρακτηρίζονται από την έντονη δράση μουσουλμάνων διανοουμένων ή πολιτικών και αντίστοιχων φορέων (π.χ. Οργανισμός Ισλαμικής Συνεργασίας), η οποία ενδεικτικά αντανακλά τον ισλαμικό ακτιβισμό διεθνώς (Kayaoglu 2012). Συνιστούν δε προστιθέμενη αξία στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών και συνολικά στο πλαίσιο που ορίζεται από τους 'σύγχρονους διαθρησκειακούς διαλόγους' (Ζιάκας & Ζιάκα 2016: μέρος Γ'), οι οποίοι με τη σειρά τους αναγνωρίζονται –και από ένα θρησκειολογικό πρίσμα– ως διαπολιτισμικοί, δεδομένης της συμβολής τους, μαζί με τη μελέτη

των θρησκειών, στην αλληλοκατανόηση και στην επικοινωνία κοινοτήτων με διαφορετική κουλτούρα και θρησκευτική πίστη (426).

Πρόκειται για εργαλεία και δράσεις, με συνειδητή-εκτενή εμπλοκή όχι μόνο των επίσημων διπλωματικών-κυβερνητικών μηχανισμών αλλά και επί μέρους ομάδων και ατόμων από την κοινωνία των πολιτών. Όχι σπάνια, εξυφαίνονται ως δημόσια διπλωματία και στρατηγική επικοινωνία από πλευράς επιχειρησιακής λογικής, ως προς την έμφαση στην εμπλοκή της διεθνούς κοινής γνώμης και εξειδικευμένων διεθνών ακροατηρίων, καθώς και ως πολιτιστική διπλωματία, ένεκα της επικέντρωσης σε θέματα ταυτότητας, πολιτισμού, θρησκείας και διαπολιτισμικών σχέσεων (βλ. Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη 2015).

Αναφορικά με την αξιολόγηση των ανωτέρω, η θετική τους αποτίμηση περιλαμβάνει τη συνεισφορά τους σε ένα συναινετικό κλίμα σεβασμού και στη διαπολιτισμική διαβούλευση, στον βαθμό κατά τον οποίο αναδεικνύονται ως σφαίρες διαλογικής αλληλεπίδρασης. Παράλληλα, προκύπτει η ενσωμάτωση της έννοιας του πολιτισμού στην παγκόσμια αρχιτεκτονική με τρεις τρόπους που αφορούν ένα ερμηνευτικό πλαίσιο για την ταυτότητα, την κριτική έναντι της προοδευτικής/γραμμικής αφήγησης και μια πρακτική που εμπλέκει διαφοροποιημένα συμφέροντα (βλ. Μικέλης 2015: 200). Επιπλέον, επισημαίνεται η συγκρότηση μιας διφυούς προσέγγισης της σχέσης θρησκείας και πολιτικής, στο πλαίσιο της εντεινόμενης αλληλεπίδρασης μεταξύ θρησκευτικής και πολιτικής διπλωματίας, δεδομένου του σημαντικού –αν όχι καταλυτικού– ρόλου της θρησκείας στη διεθνή πολιτική με όρους πολιτισμικής διαμεσολάβησης ή έμπνευσης και διαμόρφωσης του διεθνούς γίγνεσθαι αλλά και της συμπεριφοράς/στάσεων και των ηθών/αξιών έναντι σε ραγδαίες πολιτικές και τεχνολογικές εξελίξεις (Μακρής 2015α: 182).

Στον αντίποδα, η κριτική αποτίμηση των ως άνω διαβουλευτικών σχημάτων περιλαμβάνει τα εξής στοιχεία (βλ. Μικέλης 2015: 200-202):

- η αναπαραγωγή της διχοτομίας ‘σύγκρουση και συμμαχία’,
- η ανεπάρκεια στην εξύφανση μιας ουσιωδώς διαλογικής προσέγγισης, κυρίως στις περιπτώσεις κατανόησης των πολιτισμών ως θρησκευτικώς ενιαίων οντοτήτων,
- η περιορισμένη εννοιολόγηση της ασφάλειας (ως της απουσίας πολέμου μεταξύ πολιτιστικά διαφορετικών κρατών) ενίοτε και παγίωση της κλασικής ασφάλειας, ιδίως στις περιπτώσεις με κρατοκεντρικό εφαλτήριο (π.χ. Συμμαχία των Πολιτισμών),
- η προστιθέμενη αξία συγκεκριμένων προγραμμάτων έναντι των υπολοίπων, η καταλληλότητα και πολυσημία των επιλεγμένων όρων, ο τρόπος θέσπισης και οι συνέργιες με άλλους διεθνείς οργανισμούς,
- η χρήση ως εργαλείο της εξωτερικής πολιτικής ποικίλων δρώντων με διαφορά προσδοκιών, με παράδειγμα τις χώρες-χορηγούς της Συμμαχίας των Πολιτισμών αλλά και τη Γερμανία, της οποίας η αξιοπρόσεκτη δημόσια διπλωματία φαίνεται να εξυπηρετεί περισσότερο τη βελτίωση της οικείας εικόνας παρά τη καθεαυτό εμπέδωση των διαλογικών πρακτικών,
- διάφοροι πρακτικοί περιορισμοί ως προς τα κριτήρια συμμετοχής, τον βαθμό επιρροής και τις θεσμοποιημένες ασυμμετρίες ισχύος,
- συχνές τάσεις προς συντηρητισμό, ελιτισμό και ιεραρχική λογική (ανάδειξη από πάνω προς τα κάτω).

Αυτές οι πτυχές έχουν ιδιαίτερα προσεχθεί στις πολιτικές επιστήμες και ειδικότερα τη διεθνολογία, ενώ σαφώς δεν λησμονείται η σχετική κριτική από το θεολογικό πρίσμα, η οποία αφορά την ανησυχία για την υπονόμευση μιας θρησκείας/δόγματος που μπορεί να προκύψει από τη συμμετοχή της σε διαλογικές διεργασίες (βλ. Ζιάκας & Ζιάκα 2016: 456). Ούτως ή άλλως, το κατά πόσο η σύμπλεξη θρησκείας και διπλωματίας συνεισφέρει στη διευθέτηση συγκρούσεων ή αντίστροφα επιφέρει ανεπιθύμητες ή αρνητικές συνέπειες για την ασφάλεια μένει ένα ερώτημα που δεν επιδέχεται μονοσήμαντη και αυτόματη απάντηση (Μακρής 2015α: 181). Εξαιτίας πάντως της δυνατότητας για την εν λόγω σύμπλεξη, η αμφισβήτηση (ή κριτική έναντι) της θρησκείας ως ενέχουσας ισχυρή (και δη υπέρτερη πολιτικών ή οικονομικών συμφερόντων) ερμηνευτική ισχύ στην εκδήλωση της βίας ή ως εγγενώς ασύμβατης με την ειρηνική συμβίωση κατανοείται και επικρίνεται δηκτικά η ίδια ως "ο μύθος της θρησκευτικής βίας" (Γκρέκας 2018: τμήμα 3). Σε κάθε περίπτωση, δίπολα του τύπου παραδοση-νεοτερικότητα, θεοκρατία-εκκοσμίκευση, οικουμενισμός-κοινοτισμός, άπιστοι-φονταμενταλιστές, υποστήριξη του *status-quo* και αναθεωρητισμός αντανακλούν τις διαφοροποιήσεις εντός μίας κουλτούρας ή θρησκείας, με συνέπεια να καθίσταται κρίσιμος ο τρόπος επιλογής των εμπλεκομένων σε διαλογικά εγχειρήματα και τα σχετικά κριτήρια της συμμετοχής, συνάμα βεβαίως με τις συνέπειες, ήτοι τυχόν αλλαγή στη στάση και στις αξίες των συμμετεχόντων (Senghass 2013). Εδώ, κρίσιμο ζητούμενο εξακολουθεί το κατά πόσο η ανάδειξη της θρησκευτικής πτυχής, ως παράγοντα διαβάθμισης της βίας στο διεθνές γίγνεσθαι, εν τέλει δεν προκύπτει αλλά αντίθετα υποσκάπτεται από συγκεντρωτικές ή ιεραρχικές μορφές/δομές τόσο της πολιτικής όσο και της θρησκείας, σε συνδυασμό με τη στρατηγική εργαλειοποίηση της τελευταίας (Hurd 2012: ιδίως 108-109).

Συνοπτικά, η διαλογική προσέγγιση των κουλτουρών, των θρησκειών και των πολιτισμών αποτελεί εκτενή θεματική, με καίριες διαστάσεις τις ακριβείς λεπτομέρειες της σχέσης της πρώτης με την παγκόσμια τάξη και τη δικαιοσύνη, τον ρόλο της στη σύγχρονη επαφή των συλλογικοτήτων μεγάλης κλίμακας και την ανάδυσή της στη δημόσια συζήτηση για την προοπτική της διεθνούς πολιτικής (Michael & Petito 2009). Παρά τη μάλλον μικρότερη απήχηση της ιδέας του διαλόγου των πολιτισμών και των θρησκειών, συγκριτικά με εκείνη της σύγκρουσης, πρόκειται για μια έννοια με παρουσία στο διεθνές γίγνεσθαι και με αξιοσημείωτα πολιτικά κίνητρα ή απολήξεις, ιδίως ως προς τη λεγόμενη 'ήπια ισχύ' ήτοι σχηματικά την πολιτική της έλξης αντί του πειθαναγκασμού. Εξίσου σημαντικά, ο τρόπος εξέλιξής της μπορεί κάλλιστα να χρησιμεύσει ως δείκτης για τον βαθμό ανάδειξης ή και διαβάθμισης της συγκρουσιακής νοοτροπίας ή πρακτικών υπό τη δικαιολόγηση της θρησκευτικής διαφοράς.

5. Η θρησκευτική ετερότητα και η πρόκληση της παγκοσμιοποίησης

Εχοντας παραπάνω συνδέσει τη θρησκευτική ετερότητα τόσο με το συγκρουσιακό φαινόμενο όσο και με το συνεργατικό (ή αν μη τι άλλο διαλογικό) φαινόμενο, εντός της διεθνούς πολιτικής, ειδική μνεία επιδέχεται ο ρόλος της παγκοσμιοποίησης. Άλλωστε, δύσκολα νοείται η ανάλυση της συγκαιρινής διεθνούς πολιτικής (συμπεριλαμβανομένης της διεθνούς πολιτικής οικονομίας), χωρίς αναφορά σε μια κατάσταση όπου τόσο η τεχνολογική εξέλιξη όσο και η πολυπλοκότητα των ροών πλέον αναδεικνύονται χαρακτηριστικά ως κρίσιμα διακυβεύματα στην πλανητική εξέλιξη.

Καταρχάς και χωρίς να τίθεται απαραίτητα επί τάπητος (δηλαδή, να ζητείται) ο χαρακτηρισμός της θρησκείας ως της πρώτιστης ή και μοναδικής κινητηρίου δύναμης στη διεθνή και στην εξωτερική πολιτική, ο ρόλος της στις διεθνείς σχέσεις είναι πολλαπλός. Εκείνος συγκεκριμένα σχετίζεται με την ανάδειξή της ως πηγής επιρροής των κοσμοεικόνων των ατόμων και συνεπακόλουθα των απόψεων ή στάσεών τους, ως πτυχής της ταυτότητας, ως πηγής νομιμοποίησης και ως παράγοντα που διαντιδρά με πολιτικούς φορείς. Άκρως ενδεικτικά, εξειδικεύεται στη μετατροπή των εσωτερικών θρησκευτικών θεμάτων και συγκρούσεων σε διεθνή ζητήματα (στον βαθμό κατά τον οποίο διαπερνούν τα σύνορα) καθώς και στα υπερεθνικά θρησκευτικά φαινόμενα όπως τα κινήματα/δίκτυα θρησκευτικού φονταμενταλισμού (Fox & Sandler 2004: σ. 2 & 163-166).

Εντός της διεθνολογίας, έχει υπάρξει αισθητή η τάση για την αναγωγή των θρησκειών στους θρησκευτικούς οργανισμούς ή για την ανάλυσή τους με όρους μιας υπερεθνικής κοινωνίας των πολιτών ή και για την πρόσληψή τους ως ειδοποιού γνωρίσματος των πολιτισμών. Παράλληλα, ωστόσο, ελλοχεύει ο κίνδυνος της υποεκτίμησης του κατά πόσο το ισχυρό αίσθημα της πίστης σε πολλούς ανθρώπους εμποτίζει τις οικείες πρακτικές και αναπληρώνει την τυχόν έλλειψη ή μειονεκτικότητα από πλευράς υλικής ικανότητας. Ως συνέπεια, προκύπτει μια συμπεριφορά, εκ μέρους συλλογικοτήτων με θρησκευτικά κίνητρα, που ενίοτε προσλαμβάνεται ως 'μη ορθολογική' ή 'ανορθολογική', ενώ σε κάθε περίπτωση φαίνεται να 'αψηφά' την αυστηρά θετικιστική ή υλιστική οπτική (Kubálková 2009: 27). Μία ιδιαίτερη περιπλοκή της υπόθεσης έγκειται στο ότι η πολυσημία της 'θρησκείας' συνεπάγεται τη διαφοροποιημένη μορφή της διεθνούς πολιτικής. Δηλαδή, είναι πολλαπλοί οι τρόποι με τους οποίους η εν λόγω έννοια προσδιορίζεται και αναδύεται στο διεθνές γίγνεσθαι. Κατά συνέπεια, η μελέτη των σχετικών θεμάτων οφείλει να συμπεριλαμβάνει την ανάλυση των πολιτικών συνεπειών των ποικίλων ορισμών της θρησκείας (Bosco 2009: ιδίως 97 & 108-9).

Εν προκειμένω, η παγκοσμιοποίηση όχι μόνο οριοθετεί χαρακτηριστικά την παγκόσμια πολιτική αλλά και αναπόδραστα σχετίζεται με την καθημερινή ζωή και τον βαθμό ομοιογένειας, σταθερότητας, ενότητας, εξωστρέφειας ή νομιμοποίησης των κοινωνιών, επιτρέποντας την ανάδειξη της κουλτούρας ως σημαίνουσας δύναμης στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ανασυγκρότηση, εντός ενός πλαισίου όπου η πρώτη και οι πολιτισμικές εκφάνσεις αλληλοεπηρεάζονται (Held & Moore 2007). Γενικότερα, η κουλτούρα, περιλαμβανομένης της θρησκείας, συνιστά σημαντική παράμετρο στην εξύφανση και –κατ' επέκταση– στις διεργασίες όξυνσης ή άμβλυνσης (διευθέτησης/επίλυσης) των εθνοτικών και άλλων συγκρούσεων (σε συνδυασμό με τη διαχείριση της πολυπολιτισμικότητας), στον βαθμό που προκύπτει ως σχετικός παράγοντας αλλά όχι αυτόματα, ιδίως δεδομένης της πλαισίωσης των συμφερόντων από πολιτισμικές εκφάνσεις. Σε αυτό το πλαίσιο, άκρως ενδεικτικό είναι το παράδειγμα των θρησκευτικών συμβολισμών στην ένδυση (μαντίλα) καθώς και εκείνο των ιερών μνημείων σε πόλεις ειδικού ενδιαφέροντος όπως η Ιερουσαλήμ (Ross 2007).

Με τη δυναμική της θρησκευτικής και ευρύτερα της πολιτισμικής ομοιότητας και διαφοράς, η παγκοσμιοποίηση συνιστά καίρια πρόκληση για τον διάλογο μεταξύ των θρησκειών και γενικότερα των πολιτισμών, προσφέροντας ένα πλαίσιο συνάντησης πολλαπλών εναλλακτικών. Μάλιστα, αυτό ισχύει ανεξάρτητα από το κατά πόσο προκύπτει μια παγκόσμια κουλτούρα και δη εν πολλοίς επηρεασμένη από μια κυρίαρχη (αμερικανική;) κουλτούρα και

τη λογική του ατομικισμού, κάτι το οποίο επιδέχεται διάφορες απαντήσεις, που φιλτράρονται από τα διαζευκτικά διλλήματα 'παράδοση-νεοτερικότητα' ή 'ανοικτή κοινωνία-κλειστή κοινωνία' ή 'ορθολογικότητα-εναλλακτικές λογικές'. Εδώ, μεγάλο στοίχημα για τη διεθνολογία αποτελεί το περιθώριο κατανόησης των πολλαπλών εναλλακτικών κοσμοεικόνων για την παγκόσμια πολιτική και δη τη νεοτερικότητα, χωρίς αυτό να σημαίνει την αποδοχή τους άνευ κριτικής (Pettman 2004). Εν προκειμένω, ιδιαίτερο διεθνολογικό ενδιαφέρον παρουσιάζει και η πρόκληση από εναλλακτικά μοντέλα πολιτικής οργάνωσης, όπως αυτό της 'κινούμενης κυριαρχίας' που αναδείχθηκε από το Ισλαμικό Χαλιφάτο και τον ορισμό της πολιτικής κυριαρχίας του σε τρεις κύκλους, ήτοι το κατεχόμενο έδαφος από εκείνο, τις οργανώσεις σε άλλες περιοχές που δηλώνουν υποταγή στην κυριαρχία του και τους μεμονωμένους πυρήνες ή μαχητές (Eleftheriadou & Roussos 2018).

Επίσης, κεντρικό δεδομένο συνιστά το γεγονός ότι η θρησκεία και η θρησκευτική ομοιογένεια, ενώ όντως συνιστούν σημαντικό συντελεστή ενοποίησης ενός πληθυσμού, διόλου δεν αποτελούν ασφαλή οδηγό-κριτήριο για τον πλήρη προσδιορισμό των εθνικών κοινωνιών (Κουσκουβέλης 2004: 122). Υπό ένα φιλόδοξο εφαλτήριο, η παγκοσμιοποίηση (ιδίως στη μεταψυχροπολεμική φάση) καθιστά κρίσιμο τον ρόλο της διπλωματίας (και δη της θρησκευτικής) στην παγκόσμια ασφάλεια και ειρήνη, ιδίως ως προς την ανάγκη για την αντιμετώπιση του θρησκευτικού φονταμενταλισμού και για την επίτευξη της συνεργατικής ή με ήπια μέσα αποκλιμάκωσης της σύγκρουσης των θρησκειών (Μακρής 2015α: 180). Ομοίως, θεωρείται ότι δύναται να προσφέρει το πλαίσιο για την επαναφορά της θρησκείας –από τη 'βεστφαλιανή εξορία' της (ήτοι τη θεώρηση εκείνης ως κάτι του άσχετου από τη διεθνή τάξη, αφορώντας το διεθνές γίγνεσθαι μόνο με όρους απειλής για την τάξη και για την ασφάλεια)– στο διεθνολογικό επίκεντρο, με έναν τρόπο που θα άφηνε περιθώριο για την εκ νέου οριοθέτηση του πολιτικού σε μια μετα-βεστφαλιανή κατεύθυνση (Hatzopoulos & Petito 2003). Από την άλλη και με διάθεση υπεράσπισης της ετερότητας των πολιτικών κοινοτήτων, προτάσσεται η ανάδειξη της θρησκείας ως ενός εκ των καίριων παραγόντων/κριτηρίων που "στο επίπεδο κοινωνικής οντότητας κτίζουν τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις μοναδικής και ανεπανάληπτης ετερότητας", προς πείσμα μιας ωφελιμιστικής, ατομικιστικής ή και ηδονιστικής λογικής (Ήφαιστος 2009: 376. Βλ. Ήφαιστος 2018).

Εν προκειμένω και παρά την πρόκληση για το πώς ακριβώς η ανασυγκρότηση της έννοιας της θρησκείας επιφέρει τον περιορισμό της σχετικής βίας καθώς τη θρησκευτική ελευθερία (Hurd 2012), κατά μία τολμηρή άποψη η παγκοσμιοποίηση προσφέρει ένα πλαίσιο, υπό το οποίο είναι δυνατή η μεταβολή του θρησκευτικού φαινομένου και σκηνικού ανά τον κόσμο, καθόσον τουλάχιστον (Thomas 2005: 28-32):

- συμβάλλει στην τροποποίηση του σε τι συνίστανται οι θρησκείες και οι θρησκευτικοί δρώντες στο διεθνές γίγνεσθαι,
- συνεισφέρει στη δημιουργία ή στην επέκταση των εθνοτικών και θρησκευτικών κοινοτήτων διασποράς στον πλανήτη,
- διευκολύνει την ταχύτερη εξάπλωση της πολιτισμικής και θρησκευτικής πολυφωνίας,
- συνδέει τις μεγάλες θρησκευτικές αλλαγές στη διεθνή πολιτική με το παγκόσμιο σφρίγος και ανάπτυξη αν μη τι άλλο του Χριστιανισμού,

- συντελεί στην αύξηση νέων θρησκευτικών κινημάτων ακόμα και στην αναβίωση του Χριστιανισμού και του Ισλάμ στον Παγκόσμιο Νότο, χωρίς ωστόσο την πλήρη ανάδειξη μιας οικουμενικής κοινωνίας των πολιτών.

Ούτως ή άλλως, η αντιμετώπιση των προκλήσεων της παγκοσμιοποίησης ποικίλει από την αποδοχή της (με άκριτο ή κριτικό πνεύμα) ως τη ριζική απόρριψη και/ή την απομόνωση, μάλιστα λαμβάνοντας χώρα στο όνομα της θρησκείας ή του έθνους και της οικείας ετερότητας, αλλά ενδεχομένως και μια μεικτή στάση, η οποία αφορά τη συμμετοχή στο οικονομικό σύστημα ταυτόχρονα με την αντίσταση έναντι της παγκόσμιας κουλτούρας. Αυτή η ταξινόμηση αντανακλάται σε μία αντίστοιχη τυπολογία της διαχείρισης της πολιτισμικής διαφοράς, εξυφαινόμενη σε τρία μοντέλα διαπολιτισμικών σχέσεων, ήτοι τη σύγκλιση, την απόκλιση και την υβριδοποίηση/σύνδεση που αφορά την πολιτική συσσωμάτωσης, δίχως την απάρνηση των επιμέρους ταυτοτήτων (Nederveen Pieterse 2009: κεφ. 3). Με την προσφορά ενός αναοριοθετημένου πεδίου δράσης, μέσω της συνύπαρξης νέων ευκαιριών και κινδύνων, η παγκοσμιοποίηση χαρακτηρίζεται από την πρόδηλη ασυμμετρία σχέσεων και ισχύος και από κατακερματισμό, δεδομένου ενός σφοδρού κύματος όχι μόνο θρησκευτικής αλλά και πολιτισμικής και ηθικής ετερότητας, προς πείσμα προσεγγίσεων που τονίζουν διεργασίες ολοκλήρωσης που θα οδηγούσαν στην ομογενοποίηση (Μακρής 2015β: 161). Συναφώς, τονίζεται η στάση έναντι έργων και μορφών πολιτισμικής έκφρασης στη βάση του ότι θίγουν ευαίσθητα ζητήματα όπως η θρησκεία, με άκρως ενδεικτικές τις περιπτώσεις της δημοσίευσης σκίτσων, θεωρούμενων ως προδήλως προσβλητικών για κάτι το ιερό, σε συνδυασμό με ακραίες και βίαιες αντιδράσεις. Αυτές αντανακλώνται ακόμα και σε διεθνείς κρίσεις, με τη σύμπλεξη ζητημάτων ελευθερίας, ταυτότητας και ασφάλειας. Κατά συνέπεια, η κατά τα ως άνω ανάδειξη της θρησκευτικής διαφοράς, τόσο στη συγκρουσιακή λογική και πρακτικές όσο και στις αντίστοιχες συνεργατικές ή διαλογικές, είναι συμβατή με κορυφαίες μορφές στάσης στο πολιτισμικό αντίκτυπο των διεργασιών που σχετίζονται με την παγκοσμιοποίηση και αφορούν ιδίως τις εκτενείς και πολύπλοκες ροές ατόμων, ιδεών, προϊόντων και πληροφορίας.

Η θρησκευτική διάσταση αναδεικνύεται χαρακτηριστικά με όρους σχέσης θρησκείας και πολιτικής, στην περίπτωση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ως προς την αλληλεπίδραση των εθνικών, υποεθνικών και υπερεθνικών ταυτοτήτων. Εν προκειμένω, η εξελισσόμενη ευρωπαϊκή ταυτότητα συμπληρώνει την επιβίωση των εθνικών κουλτουρών, χωρίς πάντως να τις αντικαθιστά, και αφορά μια κοσμοπολίτικη κουλτούρα ως προς τη γνώση των αγγλικών, την εξοικείωση με τα κυρίαρχα ρεύματα της τέχνης και (αναφορικά με τη θρησκεία, ιδίως δε τον κοινωνικό της ρόλο ή τη σχέση της με την πολιτική) μία φιλελεύθερη/εκκοσμικευμένη θεώρηση (Laitin 2002). Εδώ, η θρησκεία παραμένει σημαντική, στον βαθμό που αφορά τον τρόπο ανάδειξης οικουμενικών και υπερβατικών αξιών και που αυτό με τη σειρά του σχετίζεται με τη διαβάθμιση της κυριαρχίας (Philpott 2000: 245).

Γενικότερα, κατ' αναλογία μιας προτεινόμενης τυπολογίας για τη διεθνολογική ανάλυση των πολιτισμών (Bettiza 2014: 5-9) και αναγνωρίζοντας την παγκοσμιοποίηση ως πρόκληση, είναι δυνατή η κατανόηση του ρόλου των θρησκειών και η διαχείριση της οικείας ετερότητας –εντός της διεθνολογίας– με τους εξής τρόπους:

- θρησκευτική δυναμική: πώς οι θρησκείες συγκροτούνται και διαμορφώνονται ως αντικειμενικές οντότητες και με ποιους τρόπους αλληλεπιδρούν;

- διαθρησκειακή ηθική: ποια είναι τα κατάλληλα κανονιστικά και θεσμικά πλαίσια που προωθούν τη διεθνή ειρήνη μέσω της κατανόησης και του διαλόγου των θρησκειών;
- θρησκευτική πολιτική: πώς οι ποικίλοι θρησκευτικοί δρώντες σκέφτονται για τον εαυτό τους και τους άλλους και δη με όρους θρησκευτικής πολυφωνίας;
- πολιτική των θρησκειών: πώς ή υπέρ ποίου διαμορφώνονται οι θρησκευτικές κατηγορίες και όρια και με ποιους όρους συμπερίληψης/αποκλεισμού, αλλιώς πώς ακριβώς λαμβάνει χώρα η οριοθέτηση του δίπολου Εαυτός/Άλλος ή η διαμόρφωση των σχέσεων ισχύος;

6. **Αντί επιλόγου**

Συνοψίζοντας και σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορεί να θεωρείται δεδομένη η πολλαπλή σημασία της θρησκευτικής ετερότητας στη (διεθνή) πολιτική και η διαφοροποιημένη θεματική της διεθνολογίας, για τη σύγκρουση και για τη συνεργασία, ως προς τους πολιτισμούς/κουλτούρες και ειδικότερα τις θρησκείες. Αφενός, δύσκολα μπορεί να αγνοηθεί η ανάδειξη της θρησκευτικής διαφοράς ως πηγής σύγκρουσης, επιβεβαιώνοντας κατά κάποιον τρόπο τη συνέχιση της σκιάς του Huntington έστω σε συγκεκριμένες περιπτώσεις και κατευθύνσεις. Αφετέρου και παρόλες τις όποιες σχετικές επιφυλάξεις ή σημεία κριτικής, οι διαλογικές διεργασίες συνιστούν διαβάθμιση (ήτοι διαφυγή από την εν λόγω σκιά) και συντελούν στο να απέχει ακόμα –τηρουμένων των παρουσών συνδηκών– η παγκόσμια πολιτική υπό ένα καθεστώς τύπου θρησκευτικής *realpolitik*. Στο όνομα της θρησκείας, παράλληλα, είναι δυνατή η περιχαράκωση μιας κοινότητας και αντίστοιχα η επιφυλακτική στάση έναντι της παγκοσμιοποίησης ως απειλητικής. Όμως, αυτό αποτελεί μία μόνο εκ των εναλλακτικών στάσεων, οι οποίες μπορεί να περιλαμβάνουν ενδεικτικά την άρνηση ότι υφίσταται σχετικη απειλή ή την πίστη στην ενεργό συμμετοχή σε τεχνολογικές και οικονομικές διεργασίες, δίχως την αυτόματη και ολοκληρωτική απάρνηση στοιχείων ατομικής και συλλογικής ταυτότητας.

Συμβατά με ευρύτερες κατευθύνσεις εντός των κοινωνικών επιστημών, μπορεί να υποστηριχθεί, ιδίως υπό το πρίσμα του κλάδου των Διεθνών Σχέσεων και της οικείας θεωρίας, πως η ανάδειξη ή διαχείριση της θρησκευτικής ετερότητας στη διεθνή πολιτική εμπεριέχει την ανάγκη για την κατανόηση της δυναμικής των θρησκειών, του ρόλου των κανονικιστικών και θεσμικών πλαισίων που συγκροτούνται στο όνομά τους, της αυτοκατανόησης των θρησκευτικών δρώντων και τέλος της εμπλοκής θεμάτων εξουσίας/ισχύος με την ταυτότητα.

Από την άλλη, οπωσδήποτε συνιστάται προσοχή σε ορισμένα σημεία. Πρώτον, στην ανάγκη για την αποφυγή της παγίδας του ευρωκεντρισμού, ήτοι της χρήσης μόνο ή κυρίως της ευρωπαϊκής και ευρύτερα 'δυτικής' εμπειρίας (ιστορικά ή σύγχρονα) για την κατανόηση της ανάδειξης της θρησκευτικής διάστασης και της οικείας ετερότητας στη διεθνή πολιτική και δη υπό τις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης. Προφανώς εξακολουθεί να έχει σημασία η θρησκευτική κατανομή στη Δύση και δη στην Ευρώπη και αντιστοίχως η προοπτική, η δυναμική και τα διακυβεύματα/προκλήσεις αναφορικά με την πλέον διαδεδομένη θρησκεία της αλλά και με την καθιερωμένη στάση για τη σχέση θρησκείας και κοινωνίας ή πολιτικής. Όμως, δεν εξαντλεί όλη την υπόθεση, με ιστορικό παράδειγμα την απουσία θρησκευτικών πολέμων στην προνεοτερική Ανατολική Ασία αντίστοιχα εκείνων στην προνεοτερική Ευρώπη. Δεύτερον, στην ανάγκη αναγνώρισης της φόρτισης της παρούσας ανάλυσης και ομοίως

σημαντικού τμήματος της διεθνολογίας με την κρατοκεντρική νοοτροπία. Αποσαφηνίζεται ότι υφίσταται η αποστασιοποίηση ορισμένων διεθνολόγων από την αυτο-κατανόηση του κλάδου με όρους κρατοκεντρισμού ή σύγκρουσης-συνεργασίας, οπότε είναι δυνατή μια διαφορετική πραγμάτευση της θρησκευτικής ετερότητας. Σε κάθε περίπτωση και ανεξαρτήτως του υιοθετούμενου ορισμού του 'πολιτικού' και δη του 'διεθνους' (και βεβαίως και του 'θρησκευτικού'), το κρίσιμο στοίχημα για την ανάλυση της θρησκευτικής ετερότητας στη διεθνή πολιτική παραμένει η κατανόηση των κοινωνιολογικά εθνοκεντρικών διεργασιών, δηλαδή του πώς οι διάφορες κοινωνικές ομάδες μεγάλης και μικρής κλίμακας προσλαμβάνουν τον εαυτό τους και τη σχέση τους με άλλες, ομόλογες και μη. Τρίτον, στην ανάγκη της υπενθύμισης ενός λίγο-πολύ κοινού τόπου στη διεθνολογία και της διευκρίνισης ότι οι διαλογικές διεργασίες, όσο θετικά και αν είναι δυνατόν να αποτιμηθούν, συνιστούν ένα βήμα προς τη συνεργασία χωρίς ωστόσο να την εξαντλούν, ενώ οπωσδήποτε απέχουν πολύ μακριά από τα ύστατα στάδια της συνεργασίας, που αφορούν την ολοκλήρωση/συσσωμάτωση. Σε αυτή την περίπτωση, υπό το διεθνολογικό πρίσμα, είναι δυνατή η συμπλήρωση της ανάλυσης του διεθνούς συστήματος με τα τεκταινόμενα στις θρησκείες και με όρους κοινωνίας, όπου αναγνωρίζονται οι χωριστές ταυτότητες και διαφωνίες αλλά και ρυθμιστικοί κανόνες που διέπουν τις κοινωνικο-πολιτικές σχέσεις.

Σε κάθε περίπτωση, η εμπλοκή της θρησκευτικής διάστασης στη διεθνή πολιτική και στη σχέση ετερότητας και ισχύος αποτελεί μια καίρια και πολυδιάστατη πτυχή της συζήτησης για το παρόν και τις προοπτικές του διεθνούς γίγνεσθαι, στην οποία είναι δυνατή η συνεισφορά από ένα εύρος επιστημονικών κλάδων.

Βιβλιογραφία

- Adiong, N.M., Mauriello, R., & Abdelkader, D. (eds) (2018/επερχόμενο). *Islam in International Affairs: Politics and Paradigms*. Routledge.
- Bettiza, G. (2014) Civilizational Analysis in International Relations: Mapping the Field and Advancing a 'Civilizational Politics' Line of Research. *International Studies Review*, 16(1), 1-28.
- Bosco, R. (2009) Persistent Orientalisms: The Concept of Religion in International Relations. *Journal of International Relations and Development*, 12(1), 90-111
- Buzan, B. & Little, R. (2000) *International Systems in World History. Remaking the Study of International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- Dallmayr, F. (2002) *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dallmayr, F., & Manoochehri, A. (eds) (2007) *Civilizational Dialogue and Political Thought. Tehran Papers*. Lanham: Lexington.
- Eleftheriadou, M., & Roussos, S. (2018/επερχόμενο) Islamic State's Notion of 'Mobile' Sovereignty/Territoriality in a Postsecular Perspective. In *Adiong et al*. Routledge.
- Fox, J. (2007) The Rise of Religion and the Fall of the Civilization Paradigm as Explanations for Intra-state Conflict. *Cambridge Review of International Affairs*, 20(3), 361-382.
- Fox, J. & Sandler, S. (2004) *Bringing Religion Into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

- Jones, C. (2003) Christian Realism and the Foundations of the English School. *International Relations*, 17(3): 371-387.

- Hatzopoulos, P., & Petito, F. (eds) (2003) *Religion in International Affairs: The Return fromExile*. New York: Palgrave Macmillan.

- Haynes, J. (2014*) An Introduction to International Relations and Religion*. Routledge, 2ond edition.

- Held, D., & Moore, H. (with Young, K.) (eds) (2007) *Cultural Politics in a Global Age. Uncertainty, Solidarity and Innovation*. Oxford: Oneworld.

- Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

- Hurd, E.S. (2012) International Politics After Secularism. *Review of International Studies*, 38(5), 943-961.

- Kayaoglu, T. (2012) Constructing the Dialogue of Civilizations in World Politics: A Case of Global Islamic Activism. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(2), 129-147.

- Kotoulas, I. (2017) Islam in Europe: An Ideological Outline. *Civitas Gentium*, 5(4), 15-20.

- Kratochvil, P. (2009) The Religious Turn in IR: A Brief Assessment. *Perspectives*, 17(2), 5-11.

- Kubálková, V. (2009) A 'Turn to Religion' in International Relations? *Perspectives*, 17(2), 13-41.

- Laitin, D. (2002). Culture and National Identity: 'The East' and European Integration. *West European Politics*, 25(2), 55-80.

- Luoma-aho, M. (2009) International Relations and the Seculirisation of Theological Concepts: A Symbolic Reading. *Perspectives*, 17(2), 71-92.

- Michael, M., & Petito, F. (eds) (2009*) Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

- Nederveen Pieterse, J. (2009) *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Paipais, V. (2016) Overcoming 'Gnosticism'? Realism as Political Theology. *Cambridge Review of International Affairs*, 29(4), 1603-1623.

- Paipais, V. (2013) Necessary Fiction: Realism's Tragic Theology. *International Politics*, 50(6), 846-862.

- Pettman, R. (2004) *Reason, Culture, Religion. The Metaphysics of World Politics*. New York: Palrave Macmillan

- Philpott, D. (2000) The Religious Roots of Modern International Relations. *World Politics*, 52(2), 206-245.

- Ross, M. (2007) *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Senghass, D. (2013) How to Promote a Perspicacious Intercultural Dialogue? In Barker, J.P. (ed.) *The Clash of Civilizations. Twenty Years On*. Bristol: e-International Relations, 39-41.

- Sandal, N., & James, P. (2010) Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding. *European Journal of International Relations*, 17(1) 3-25.

- Tehranian, M., & Lum, B.J. (2006) *Globalization & Identity: Cultural Diversity, Religion, and Citizenship*. Toda Institute for Global Peace and Policy Research.

- Thomas, S. (2005) *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-first Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tibi, B. (2001) *Islam Between Culture and Politics*. Houndmills: Palgrave.
- Troulis, M., & Mikelis, K. (2016) Squaring the Circle: Is Looking for Balance of Power in North Africa Pragmatic or Illusionary? In Bitzenis, A., & Kontakos, P. (eds) (2016) *ICIB 2015-2016 Proceedings*. Θεσσαλονίκη, Εργαστήριο Διεθνών Σχέσεων και Ευρωπαϊκής Ολοκλήρωσης Πανεπιστημίου Μακεδονίας, 57-61.
- WaBaile, M. (2011) *Beyond the Clash of Civilizations: A New Cultural Synthesis for Muslims in Europe*. Bloomington: iUniverse.
- Βασιλειάδης, Ν., & Μπουτσιούκη, Σ. (επιμ.) (2015) *Πολιτιστική Διπλωματία. Ελληνικές και Διεθνείς Διαστάσεις*. Δράση Κάλλιπος
- Γκρέκας, Α. (2018) Η Κατανόηση του Ρόλου της Θρησκείας στην Ευρύτερη Μέση Ανατολή: Η Συμβολή της Θρησκείας ως Παράγοντα Επιρροής και Ασφάλειας. ΣτοΜάζης, Ι. (επιμ.) *Contemporary Geopolitical Readings of the Wider Middle East: Security, Politics, Culture*. Αθήνα: Λειμών, 75-94.
- Ζιάκας, Γρ., & Ζιάκα, Α. (2016) *Διαθρησκειακός Διάλογος: Η Συμβολή της Μελέτης των Θρησκειών στην Κατανόηση της Θρησκευτικής Ετερότητας*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας.
- Ηφαιστος, Π. (2018/επερχόμενο) Πολιτικός Στοχασμός *Versus* Πολιτική Θεολογία: Οντολογική Θεμελίωση του Πολιτικού και ο Ρόλος της Ισχύος στην Αθέσπιστη Διεθνή Πολιτική. Στο Μικέλης, Κ., & Γεωργιάδης, Κ. (επιμ.) *Πρακτικά 2ου Πανελλήνιου Συνεδρίου Πολιτικής Φιλοσοφίας*.
- Ηφαιστος, Π. (2009) *Κοσμοθεωρία των Εθνών. Συγκρότηση και Συγκράτηση των Κρατών, της Ευρώπης και του Κόσμου*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Ηφαιστος Π. (1999) *Ιστορία, Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία των Διεθνών Σχέσεων*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Καραγιαννοπούλου, Χ. (2017) Θρησκεία και Ισότητα Φύλου: Αποτυπώσεις μιας 'Συγκρουσιακής' Σχέσης στο Διεθνές Περιβάλλον. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 148.
- Κουσκουβέλης, Η. (2004) *Εισαγωγή στις Διεθνείς Σχέσεις*. Αθήνα: Ποιότητα.
- Μακρής, Σ. (2015α) Θρησκεία και Διεθνής Πολιτική. Στο *Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη*,175-187.
- Μακρής, Σ. (2015β) Πολιτισμός και Διεθνείς Σχέσεις. Στο *Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη*, σελ.159-174.
- Μικέλης, Κ. (2015) Ο Πολιτισμός στην Παγκόσμια Πολιτική: Θεωρία και Πράξη. Στο *Βασιλειάδης & Μπουτσιούκη*, 189-215.
- Σπυρόπουλος, Γ. (2010) *Διεθνείς Σχέσεις. Ρεαλιστική Προσέγγιση. Θεωρία και Πράξη*. Βάρη: Ποιότητα.



ΣΥΝΕΔΡΙΑ Ζ΄
«ΜΑΤΘΑΙΟΣ ΒΛΑΣΤΑΡΙΣ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΜΑΤΘΑΙΟΣ ΒΛΑΣΤΑΡΙΣ»

Προεδρία: Ελένη Γιαννακοπούλου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

- Δρ. Ελένη Βλαχοπούλου – Καραμπίνα, Ε.ΔΙ.Π. του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η αισθητική των ιερατικών αμφίων της Ελληνορθοδόξου Εκκλησίας μέσα από τους Ιερούς Κανόνες.*

- π. Σπυρίδων Κωνσταντής, Μ.Φ. Χριστιανικής Λατρείας του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και οι σχέσεις της εντός της λατρείας με τους ετερόθρησκους και τους ετερόδοξους.*

Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΩΝ ΙΕΡΑΤΙΚΩΝ ΑΜΦΙΩΝ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΙΕΡΟΥΣ ΚΑΝΟΝΕΣ[1]

- Δρ. Ελένη Βλαχοπούλου – Καραμπίνα, Ε.ΔΙ.Π. του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η αισθητική των ιερατικών αμφίων της Ελληνορθοδόξου Εκκλησίας μέσα από τους Ιερούς Κανόνες.*

Τα *ιερατικά ενδύματα* ή *λειτουργικά ενδύματα* ή *ιερατικά άμφια*[2] ή *ιερά άμφια*[3] (εικ. 1) αποτελούσαν και αποτελούν υποστασιοποίηση αυτής της ίδιας της ιερατικής ιδιότητας και κατά συνέπεια απόλυτη προϋπόθεση για την τέλεση οποιασδήποτε λειτουργικής πράξης[4]. Η μελέτη τους, μορφολογική [σχήμα] και αισθητική [διάκοσμος], αποτελεί ένα ευρύ πεδίο έρευνας με διάφορες, κατά καιρούς, παραμέτρους, πτυχές και προσεγγίσεις.

Από την εποχή της θέσπισης της απρόσκοπτης άσκησης της χριστιανικής λατρείας στο ρωμαϊκό κράτος διαφαίνεται ότι μέσα στην Εκκλησία υπήρχαν δύο τάσεις, λόγω της διφυούς

---

[1] Θα ήθελα από τη θέση αυτή να εκφράσω τις θερμότατες ευχαριστίες μου προς τον πανοσιολογιώτατο αρχιμανδρίτη, πατέρα Γρηγόριο Παπαδωμά, Καθηγητή του Κανονικού Δικαίου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α., για τις βιβλιογραφικές επισημάνσεις, τις πολύτιμες διορθώσεις και τη γενικότερη στήριξή του.

[2] Ετυμολογικά η λέξη ''*ἄμφιον*'' ή ''*άμφίον*'' σημαίνει το *αμφίεσμα*'' δηλ. το *ένδυμα*, από το ρήμα ''*ἀμφιέννυμι*''. Στην εκκλησιαστική γλώσσα ''*ἄμφια*'' είναι τα επί της Αγίας Τραπέζης καλύμματα (ενδυτή, αντιμίνσιο, επιτάφιος, αήρ, δισκο/ποτηροκαλύμματα), ονομαζόμενα και ''*λειτουργικά ἄμφια*'' ή ''*λειτουργικά πέπλα*'' ή ''*ἐπάμφια*'', αλλά και τα ιερατικά ενδύματα ή λειτουργικά ενδύματα ή ''*ιερατικά*'' ή ''*ιερά άμφια*'' , τα οποία ξεχωρίζουν από την καθημερινή αμφίεση των κληρικών, επειδή χρησιμοποιούνται κατά τη διάρκεια του καθήκοντος του ''*ἱερατεύειν*''. Στα υπόλοιπα, που χρησιμεύουν για να στολιστούν μέρη του ναού (πύλες, ποδέες, σκέπες, εικόνες, λάβαρα) έχει δοθεί ο όρος ''*διακοσμητικά πέπλα*''. Βλ. Ελένης Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, *Εκκλησιαστικά χρυσοκέντητα βυζαντινού τύπου στον ελλαδικό χώρο (16^{ος} -19^{ος} αιώνας). Το εργαστήριο της Μ.Βαρλαάμ Μετεώρων*, εκδ. Ν.& Σ.Μπατσιούλας, Αθήνα 2009, σ. 26-27, σημ. 8.

[3] Τα ιερατικά άμφια είναι *επτά* τον αριθμό, «*διά τάς ἑπτά ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος*» (*PG* 155, 256), και κατανέμονται αναλόγως στους τρεις βαθμούς της ιερωσύνης, καθένας από τους οποίους φέρει τα αντίστοιχα του κατώτερου βαθμού, που μπορεί να είναι ελαφρώς διαφοροποιημένα και πλέον προσιδιάζοντα στην τάξη του: ο *διάκονος* τρία (στιχάριο, οράριο, επιμανίκια), για το *ιερό του αριθμού*, ο *πρεσβύτερος* πέντε (τα άμφια του διακόνου, με τη διαφορά ότι το οράριο γίνεται επιτραχήλιο, και επιπλέον τη ζώνη και το φελώνιο) κατά τον *αριθμό των αισθήσεων* και ο *επίσκοπος* επτά (τα πέντε του πρεσβυτέρου και επιπλέον το ωμοφόριο και το επιγονάτιο), για την *πληρότητα της ιερωσύνης*° στους χρόνους μετά την Άλωση προστέθηκαν η μίτρα, ο σάκκος, ευρύτερα, και ο μανδύας, ως αποτέλεσμα των ιδιαίτερων ''προνομίων'' που έλαβε ο Πατριάρχης από τον Πορθητή. Βλ. Ελένης Βλαχοπούλου - Καραμπίνα, «Ο συμβολισμός των ιερών αμφίων και πέπλων της Ορθοδόξου Εκκλησίας και η ερμηνεία του διακόσμου τους σύμφωνα με τις ιερές πηγές», *Απόστολος Τίτος 5* (Δεκ. 2006), σ. 123-172, ιδιαίτερα σ. 128-129, σημ. 42-44, Η ΙΔΙΑ, «Άμφια Ιερατικά», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 2, Στρατηγικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2011, σ. 292-299 και αρχιμ. Γεωργίου Χρυσοστόμου [νυν Μητροπ. Κίτρους και Κατερίνης] – Ελένης Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, *Τα άμφια της Ελληνορθοδόξου Εκκλησίας*, Στρατηγικές Εκδόσεις Αθήνα 2012, σ. 25.

[4] Μητρ. Αχελώου Ευθυμίου, ''«ΙΜΑΤΙΑ ΩΣ ΤΟ ΦΩΣ». Θεολογική θεώρηση των Ιερών Αμφίων'', *Τα ιερά Άμφια και η εξωτερική περιβολή του Ορθοδόξου Κλήρου*, ΗΜΕΡΙΔΑ υπό την αιγίδα του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Χριστοδούλου, Αθήνα 4-10-2001, Αθήνα 2002, σ. 25-37, ιδιαίτερα σ. 28-29.

προέλευσης του κλήρου (εκ των λαϊκών και εκ των μοναχών) όσον αφορά στην αμφίεσή τους, εξωτερική και λειτουργική: α) Αυτή που ήταν σεμνή και λιτή, επηρεασμένη από τα χριστιανικά ιδεώδη και β) Αυτή που ήταν περισσότερο πολυτελής, ως αναπόσπαστο στοιχείο ''ούτως ειπείν'' της μεγαλοπρεπούς, προϊόντος του χρόνου, θείας Λατρείας, με επιδράσεις από την κοσμική αμφίεση και τους συρμούς της κάθε εποχής.

Στις τυχόν υπερβολές αντέδρασαν, σθεναρώς, οι Πατέρες του 4ου-5ου αιώνα, που επιζητούσαν απλότητα και ασκητικότητα βίου, σεμνή και απέριττη αισθητικά ένδυση από όλους τους Χριστιανούς, πολλώ δε μάλλον από τους κληρικούς[5]. Στη συνέχεια, τις αντιλήψεις αυτές υιοθετούν και οι Πατέρες των Οικουμενικών Συνόδων, λόγω των κατά καιρούς εμφανιζομένων παρεκκλίσεων, ιδιαίτερα δε της εν Τρούλλω (691) και της Ζ΄(787) Οικουμενικής Συνόδου στους Κανόνες ΚΖ' και ΙΣΤ' αντίστοιχα, που αποτελούν και κύριο αντικείμενο της παρούσας μελέτης σε σχέση με την εξελικτική πορεία των αμφίων μέχρι την σημερινή, απαράδεκτη, πολλές φορές, αισθητικά και θεολογικά κατάσταση.

Κατά τους πρώτους αιώνες, που δεν έχουν διαμορφωθεί ακόμη όλοι οι ενδυματολογικοί τους τύποι[6], τα ιερατικά ενδύματα είναι, σύμφωνα με τις πηγές και την μαρτυρία της Τέχνης (εικ. 2), απέριττα και πιθανώς αδιακόσμητα[7]. Φτιάχνονται κυρίως από λευκό λινό ύφασμα[8], αλλά και στα χρώματα της ώχρας και του καστανού. Ενώ, σπάνια, φέρουν τον ελάχιστο διάκοσμο και ποτέ δεν είναι ιστορημένα, χαρακτηρίζονται ως μεγαλόπρεπα[9]. Οι Πατέρες της

---

[5] Βλ. γενικά, Μεγάλου Βασιλείου, Ομιλία Θ', Εις την Εξαήμερον, *PG* 29, 184D-185C, ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, '*'Όροι κατά πλάτος''*, *PG* 31, 977A-980D, Ιωάννου Χρυσοστόμου, Ομιλία ΙΗ', Εις την Γένεσιν, *PG* 53, 150, ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, '*'Προς τους πολεμούντας''*, Βιβλίον Β', *PG* 47, 340, Γρηγορίου Ναζιανζηνού,''Προς Αρειανούς και εις εαυτόν'', *PG* 36, 224C, Αββά Ερμά,''Ποιμήν'', *PG* 2, κεφ. 2, 9456B, Αββά Νείλου, κεφ.Ο', ''Λόγος ασκητικός'', *PG* 79, 2/804B-C, Αθανασίου Αλεξανδρείας, ''Περί παρθενίας, ήτοι περί ασκήσεως'', *PG* 28, 264D.

3. Για την ιστορική εξέλιξη των ορθοδόξων ιερατικών αμφίων, βλ. ενδεικτικά: Αρ. Πανώτη, «Η ιστορική εξέλιξη των αμφίων», *Τα ιερά Άμφια και η εξωτερική περιβολή του Ορθοδόξου Κλήρου*, σ.39-47, Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, Άμφια ιερατικά, σ. 292-299 και Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 295-317, όπου και όλη η προγενέστερη σχετική βιβλιογραφία.

[7] Αθανασίου Παππά, Μητροπ. Ελενουπόλεως [νυν Χαλκηδόνος], «Περί της διακοσμήσεως των ιερατικών αμφίων», *Εκκλησιαστικός. Φάρος*, τόμ. ΝΖ΄ , Ι-ΙΙ (1975), σ. 92-110, ιδιαίτερα σ. 98-100.

[8] Για τη Γραφή το λευκό είναι το κατεξοχήν ιερατικό χρώμα. Στην Π.Διαθήκη οι ιερείς φορούν ενδύματα από άσπρο λινό (*Έξοδ.*, 39, 25) και στην Αποκάλυψη οι εικοσιτέσσερις πρεσβύτεροι, που τελούν την ουράνια λειτουργία, φορούν λευκούς χιτώνες (*Αποκ.* 4, 1). Βλ. Jean Danielou, *Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των μυστηρίων και των εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας*, Αθήνα 1981, σ. 59, σημ. 30. Για το συμβολισμό των λευκών ενδυμάτων, βλ. επίσης: P. Oppenheim, *Symbolik und religiose Wertung des Monchskleides im Christl. Altertum*, Munster, 1932, σ. 33-43.

[9] Ενδεικτικά παραδείγματα: Οι Αποστολικές Διαταγές περιγράφουν την επισκοπική αμφίεση ως λαμπρή: «*Εὐξάμενος ὁ ἀρχιερεύς .... λαμπράν ἐσθῆτα μετενδύς...*», *PG* 1, VIII, κεφ.ΙΒ', 1092B. Ο Θεόδωρος Μοψουεστίας στο περί της προβαπτισματικής χρίσεως σχόλιό του, αναφέρεται και στα άμφια του επισκόπου κατά την τελετή: «*Ο Επίσκοπος, φορώντας άμφια λινά αλλά μεγαλόπρεπα, χρίει το μέτωπο του βαπτιζομένου με το έλαιο της χρίσεως λέγοντας: '' Χρίεται ο δείνα στο όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος''...*», Ομιλία 13 (δεύτερη περί του Βαπτίσματος), Εισαγωγικό τμήμα, έκδ. R. Tonneau – R. Devresse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* [Studi e Testi 145], Batican city 1949, σ. 319. Τα ίδια μεγαλόπρεπα λινά άμφια συνεχίζει να φοράει ο επίσκοπος και στη διάρκεια του Βαπτίσματος, σύμφωνα πάλι με τον Θεόδωρο Μοψουεστίας. Βλ. Ομιλία 14 (3η περί του Βαπτίσματος), Εισαγωγικό τμήμα, έκδ. Tonneau – Devresse, ό.π., σ. 403. Τα επισκοπικά λευκά άμφια συνάδουν με τον ''ἐμφώτιο χιτῶνα'', τα λευκά βαπτισματικά ενδύματα των

Παλαιοχριστιανικής εποχής προσδίδουν στα ήδη υπάρχοντα έναν συμβολισμό ηθικό[10], που αντικατοπτρίζει την αρετή, την λιτότητα, την αγνότητα της ψυχής και του σώματος του ιερουργού.

Σύμφωνα με τον Μ. Βασίλειο, τους κληρικούς θα πρέπει να διακρίνει περισσότερο η ευσέβεια, η σοφία, τα αγαθά έργα και η εν γένει διακονία τους προς το ποίμνιό τους και όχι τόσο η εξωτερική τους περιβολή[11]. Κατ' αυτόν, τα πορφυρά ενδύματα αποτελούν ένδειξη τρυφής και αλαζονείας, ενώ αυτός που είναι ντυμένος με πολυτέλεια, δείχνει οκνηρία στο να γονατίζει και να προσκυνεί τον Θεό, καθώς σκέφτεται μήπως καταστρέψει το πολύτιμο ρούχο του, η ύλη, δηλαδή, αποκτά μεγαλύτερη σημασία από τον άκτιστο Θεό[12]. Συν τοις άλλοις, ο Αστέριος, επίσκοπος Αμασείας, καυτηριάζει τους ''δήθεν'' ευσεβείς λαϊκούς, που προσπαθούν να δηλώσουν την ευσέβειά τους, όχι με τις πράξεις τους, αλλά με τη διακοσμημένη με ιερές παραστάσεις ενδυμασία τους[13] .

Χαρακτηριστικός του ασκητικού πνεύματος της περιόδου αυτής είναι και ο κανόνας ΚΑ' της εν Γάγγρα της Παφλαγονίας Τοπικής Συνόδου (340), όπου επαινείται η λιτή ενδυμασία[14]: «... *τη λιτότητα και απλότητα των ρούχων, που γίνεται για φροντίδα μόνο του σώματος χωρίς εκκεντρισμό, την επαινούμε, ενώ τις ανήθικες και τρυφυλές εμφανίσεις στην ενδυμασία τις αποστρεφόμαστε...*»[15]. Σημειωτέον ότι η ίδια Σύνοδος στον ΙΒ' κανόνα της

βαπτιζομένων, τα '' πνευματικῶς λευκά'', κατά τον Κύριλλο Ιεροσολύμων (*PG* 8, SC126, 142). Βλ. και Παν. Σκαλτσή, ''Εμφώτιος χιτών – Βαπτισματικά ενδύματα'', *Εφημέριος*, Ιούλιος – Αύγουστος 2014, σ. 18-19.

[10] Για αναφορές σχετικές με άμφια σε πατερικά κείμενα της εποχής αυτής, βλ. σχετικά: Ισιδώρου Πηλουσιώτου, ''Επιστολές'', *PG* 78, 177A-1645D, Κυρίλλου Ιεροσολύμων, ''Κατηχήσεις'', *PG*.33, 331A-366A, Επιφανίου Κύπρου, ''Κατά Αιρέσεων'', *PG* 41, 176 κ.ε., Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος Ι', *PG* 35, 829D-832B, Διονυσίου Αρεοπαγίτου, ''Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας'', *PG* 3, 372A-584D), Αθανασίου Αλεξανδρείας, *PG* 28, 251A-282A, Ποιμήν του Ερμά, *PG* 2, κεφ. 2, 819A-1008B, Ιωάννου Χρυσοστόμου, ''Υπόμνημα εις τον άγιον Ματθαίον'', *PG* 58,745 και του ΙΔΙΟΥ (αποδιδόμενο), ''Εις την παραβολήν του Ασώτου'', *PG* 59, 516-521.

[11] «*Ἀλλ' ἡμεῖς εὐξόμεθα τοὺς ἄρχοντας τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ καθηγουμένους τοῦ λαοῦ μὴ ἐκ τῆς ἔξωθεν περιβολῆς καὶ τοῦ ἐπιφερομένου σχηματισμοῦ τὴν μαρτυρίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥστε λέγειν ἡμᾶς. Οὐκ ἐπειδή τὸ ἔξωθέν σου κεκόσμηται καὶ ἱκανῶς σοι πλάσμα τῆς εὐσεβείας κατώρθωται, ἀλλ' ἐπειδή σου τὴν ψυχὴν ἐνέδυσεν ὁ Θεός ἱμάτιον σωτηρίας καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης καὶ παντί πλούτῳ σε ἐμεγάλυνεν, ἀρχηγὸς ἡμῶν γενοῦ, ὅπως ἄν ἀπό τῆς ἐν λόγῳ καὶ σοφίᾳ καὶ ἔργοις ἀγαθοῖς περιουσίας εὐθηνίαν ἡμῖν ἐκ τῆς σῆς διακονίας τῶν πνευματικῶν εὕρωμεν ἀπολαύσεων*»: Μεγάλου Βασιλείου, ''Εις τον προφήτην Ησαΐαν'', *PG* 30, 297B-C.

[12] Μεγάλου Βασιλείου, ''Εις τον προφήτην Ησαΐαν'', Λόγ. Γ', *PG* 30, 332B: «*....ἡ μέν πορφυρίς ἁβρότητος καὶ ἀλαζονείας ἐστὶν ἀφορμὴ ... Καὶ ὁ μὲν τὴν ἁλουργίδα περικείμενος, πεσεῖ εἰς γῆν καὶ προσκυνεῖν τὸν Θεὸν κατοκνεῖ, φειδοῖ τοῦ κόσμου, μὴ τῆς ἐσθῆτος τὸ ἄνθος διαλυμήνηται· ....*».

[13] Αστερίου Αμάσειας, *PG* 40, 163-179: «*..Καί ταῦτα ποιοῦντες, εὐσεβεῖν νομίζουσι, καὶ ἱμάτια κεχαρισμένα τ˜ θε˜ ἀμφιέννυσθαι...Μὴ γράφε τὸν Χριστὸν(ἀρκεῖ γάρ αὐτ˜ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν αὐθαιρέτως δι' ἡμᾶς κατεδέξατο), ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου, βαστάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον Λόγον περίφερε*» .

[14] ....«*καὶ λιτότητα καὶ εὐτέλειαν ἀμφιασμάτων δι' ἐπιμέλειαν μόνον τοῦ σώματος ἀπερίεργον ἐπαινοῦμεν· τὰς δὲ ἐκλύτους καὶ τεθρυμμένας ἐν τῇ ἐσθῆτι προόδους ἀποστρεφόμεθα*». Βλ. Γ. Ράλλη - Μ. Ποτλή, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων και των κατά μέρος αγίων Πατέρων*, Γ΄, Αθήνα 1853, σ. 118.

[15] Για τη μετάφραση του κανόνος, βλ. βλ. Πρόδρ. Ι. Ακανθόπουλου, *Κώδικας Ιερών Κανόνων (Κείμενο-Ερμηνεία-Σχόλια) και Εκκλησιαστικής Νομοθεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Β' Έκδοση βελτιωμένη, Εκδ. ΒΑΝΙΑΣ, Θεσ/νίκη 2009, σ. 211.

επαινεί αυτούς που φορούν με ταπεινότητα μεταξωτά ρούχα, λόγω επαγγέλματος[16], ενώ καταδικάζει, έμμεσα, τους ρυπαρούς και ρακένδυτους Ευσταθιανούς[17], τους ''δήθεν'' ασκητικούς, χάριν επιδείξεως, γεγονός που έχει να κάνει με την ιστορική συνάφεια των κανόνων: «*Αν κάποιος άνδρωπος φοράει (φτωχικό) πανωφόρι για φαινομενική άσκηση και, σαν να είναι δίκαιος κατηγορεί όσους ενδύονται με ευσέβεια τα μεταξωτά ρούχα και άλλα κοινά και συνηδισμένα φορέματα, να αναδεματίζεται)*»[18]. Στη διάκριση αυτή του κανόνος εστιάζουν αιώνες αργότερα οι τρεις μεγάλοι βυζαντινοί κανονολόγοι του 12ου αιώνα Ιωάννης Ζωναράς[19], Θεόδωρος Βαλσαμών[20] και Αλέξιος Αριστηνός[21], όσο και κατά τον 19ο αιώνα ο άγιος Νικοδήμος ο αγιορείτης και ο ιερομόναχος Αγάπιος, συντάκτες του «Πηδαλίου»[22].

Παρά όμως τις τόσες συστάσεις και διαμαρτυρίες των πρώτων Πατέρων, οι υπερβολές στην εκτός και στην εντός της θείας Λατρείας κληρική αμφίεση, τόσο πριν την Εικονομαχία και στη διάρκειά της, όσο και μετά, από αυτήν φαίνεται να είναι συνεχείς, όπως μπορεί να συμπεράνει κανείς από τη θέσπιση ειδικών κανόνων στις δύο τελευταίες Οικουμενικές Συνόδους, του κανόνος ΚΖ' της εν Τρούλλω (691) και του κανόνος ΙΣΤ' της Ζ΄(787), καθώς και από τα σχόλιά στους αιώνες που ακολουθούν. Συγκεκριμένα:

Ο *Κανὼν ΚΖʹ* της εν Τρούλλω (691) Οικουμενικής Συνόδου ορίζει[23]: «*Κανένας από αυτούς που συγκαταλέγονται στον κλήρο να μη φοράει ένδυμα ανάρμοστο, ούτε όταν βρίσκεται σε πόλη ούτε όταν βαδίζει στον δρόμο, αλλά να χρησιμοποιεί τις στολές που έχουν ήδη καδιερωδεί γι' αυτούς που συγκαταλέγονται στον κλήρο· κι αν κάποιος κάνει κάτι τέτοιο, να αφορίζεται για μια εβδομάδα*»[24]. Εδώ οι Πατέρες αναφέρονται σαφώς στην εξωτερική ενδυμασία, που φέρουν οι κληρικοί, όταν βαδίζουν στο δρόμο ή όταν βρίσκονται στην πόλη. Η αμφίεση αυτή δεν πρέπει να είναι «ανοίκειος», δηλ. πολυτελής, αλλά να συνάδει με το ιερατικό τους λειτούργημα· να ακολουθεί τις συνηδισμένες για τον κλήρο ενδυμασίες, τις σεμνές δηλαδή και λιτές, ενώ, για τους μη συμμορφούμενους, το προβλεπόμενο κανονικό επιτίμιο είναι ο εβδομαδιαίος αφορισμός.

Οι δύο από τους τρεις βυζαντινούς υπομνηματιστές του κανόνος, Ιωάννης Ζωναράς και Θεόδωρος Βαλσαμών, στα σχόλιά τους σημειώνουν ότι οι ενδυμασίες αυτές δεν πρέπει να συνίστανται από πολύτιμα μεταξωτά υφάσματα ή να είναι στρατιωτικές, καθώς οι άνθρωποι, δυστυχώς, κρίνουν το χαρακτήρα κάποιου σύμφωνα με την εξωτερική του εμφάνιση, πόσον δε

[16] «*...τῶν μετ'εὐλαβείας τούς βήρους φορούντων...*». Βλ. Σύνταγμα, Γ', σ. 108.
[17] Για την αίρεση του Ευσταδίου Σεβαστείας, που προέβαλε το αυστηρό μοναχικό ιδεώδες ως μόνο δρόμο σωτηρίας, βλ. Βασ. Στεφανίδη (αρχιμ), *Εκκλησιαστική Ιστορία - Απ' αρχής μέχρι σήμερον*, 6η έκδ. (ανατύπωση της β' έκδοσης του 1959), Παπαδημητρίου, Αδήνα 1998, σ. 157-160
[18] Για τη μετάφραση, βλ. Ακανδόπουλου, Κώδικας, ό.π., σ. 209.
[19] Σύνταγμα, Γ', σ. 108.
[20] Σύνταγμα, Γ', σ. 109.
[21] Σύνταγμα, Γ', σ. 109.
[22] Αγαπίου ιερομονάχου και Νικοδήμου μοναχού, *Πηδάλιον*, ακριβής ανατύπωσις της γ'εκδόσεως του 1864, εκδ. Βασ. Ρηγοπούλου Θεσ/νίκη, 1987, σ. 401, 404-405.
[23] «*Μηδεὶς τῶν ἐν κλήρῳ καταλεγομένων ἀνοίκειον ἐσδῆτα ἀμφιεννύσδω, μήτε ἐν πόλει διάγων, μήτε ἐν ὁδ˜ βαδίζων, ἀλλὰ στολαῖς κεχρήσδω ταῖς ἤδη τοῖς ἐν κλήρῳ καταλεγομένοις ἀπονεμηδείσαις· εἰ δέ τις διαπράξοιτο τὸ τοιοῦτον, ἐπὶ ἑβδομάδα μίαν ἀφοριζέσδω*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 364-365.
[24] Για τη μετάφραση, βλ. Ακανδόπουλου, Κώδικας, ό.π., σ. 126.

μάλλον όταν αυτός είναι και κληρικός[25]. Κλείνοντας τους υπομνηματισμούς του κανόνος, ο τρίτος στη σειρά σχολιαστής, ο Αλέξιος Αριστηνός, αναφέρει συνοπτικά: «*Κληρικός, μήτε ἐν ὁδ˜, μήτε ἐν οἴκῳ, ἀνοίκειον ἐσθῆτα ἀμφιεννύσθω· εἰ δὲ μὴ, ἐπί ἑβδομάδα μίαν ἀφοριζέσθω. Σαφής*»[26].

Στο ίδιο πνεύμα κινούνται και κατά τον 19ο αιώνα οι σχολιαστές του «Πηδαλίου», οι οποίοι ερμηνεύουν σε δημώδη γλώσσα τον κανόνα[27]. Επίσης, στην συμφωνία του κανόνος μεταχειρίζονται τόσο αποφθέγματα των μεγάλων Πατέρων του 4ου και 5ου αιώνα όσο και ευαγγελικά αποσπάσματα, ιδιαίτερα από τις επιστολές των κορυφαίων αποστόλων Πέτρου και Παύλου, που αποτρέπουν τις γυναίκες - «*γένος φύσει φιλόκοσμον*» - από τη χρήση πολυτελών ενδυμάτων, πολλώ δε μάλλον τους κληρικούς, η παρουσία των οποίων, όπως είναι επακόλουθο, επηρεάζει το πλήρωμα των πιστών.

Είναι προφανές ότι η εξωτερική κληρική αμφίεση διήλθε πολλά στάδια ανά τους αιώνες, και ιδιαίτερα κατά τους μετά την Άλωση χρόνους. Επεκράτησε, τελικώς, η λιτότητα και αυστηρότητα του μοναχισμού[28], το επικρατούν σχήμα του οποίου επιβλήθηκε, όπως και πριν την πτώση του Βυζαντινού κράτους (εικ.3), στις αρχές του 19ου αιώνος και στους κοσμικούς κληρικούς[29]. Παγιώθηκε στη σημερινή του μορφή με το βασιλικό διάταγμα του 1931: «περί της κανονικής περιβολής του ελληνικού ορθοδόξου κλήρου». Εκεί αναφέρεται ρητά ότι το κληρικό σχήμα δηλώνεται με τα ενδύματα: '*'ράσον, ἀντερίον, ζώνην καί καλυμμαύχιον'*'[30]. Ο κανόνας αυτός όμως δεν παύει να ισχύει, αν λάβει κανείς υπόψη του και κάποιες τωρινές διαφοροποιήσεις, όσον αφορά στην πολυτέλεια των υλικών και στην επιλογή των χρωμάτων της εξωτερικής κληρικής αμφίεσης, πέραν του καθιερωμένου μελανού ή παρεμφερούς σκοτεινού χρώματος[31] .

[25] Διότι «...*ἐκ τῆς ἔξωθεν ἀτάκτου περιφορᾶς, τοιαῦτα κρινοῦσι τῶν τ˜ Θε˜ κεκληρωμένων καὶ τὰ ἐντός*....». Ως εκ τούτου «.... *Μὴ δεῖν φησιν ἱερατικόν ἄνδρα πολυτελέσιν ἱματίοις χρᾶσθαι· ἀνοίκειος δὲ τ˜ κληρικ˜ στολή ἐστιν, οὐχί τὰ τῶν στρατιωτικῶν ἐνδύματα... ἀρετῆς γὰρ καὶ εὐσχημοσύνης ὑπόδειγμα οἱ κληρικοί ὀφείλουσιν εἶναι, οὐ μὴν βλακείας καὶ ἀσχήμονος διαγωγῆς*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 364-365.

[26] Σύνταγμα, Β', σ. 365.

[27] «*Οἱ Κληρικοὶ καὶ Ἱερωμένοι πρέπει νὰ εἶναι σεμνοί καὶ κατὰ τὸ ἐξωτερικὸν σχῆμα. Διότι ὁ μὲν Θεός βλέπει στὴν καρδιὰ, οἱ δὲ ἄνθρωποι τὴν ἐξωτερικὴν τοῦ σώματος κατάστασιν κατὰ τὸ γεγραμμένον. ''Ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ Θεὸς εἰς καρδίαν'' (α' Βασιλειῶν.12.7). Ὅθεν καὶ ἀπὸ τὰ ἔξω, συμπεραίνουσι καὶ τὴν ἐσωτερικὴν τῆς καρδίας διάθεσιν. Δι'ὅ καὶ ὁ παρών Κανών προστάζει, ὅτι κανένας Κληρικός νὰ μὴ φορεῖ φορέματα ἀνοίκεια τοῦ ἐπαγγέλματός του, ἤγουν πολύτιμα καὶ μεταξωτὰ, ἤ καὶ στρατιωτικὰ, οὔτε ὅταν μέσα εἰς πόλιν εὑρίσκεται, οὔτε ὅταν εἰς δρόμον περιπατῇ, ἀλλὰ νὰ μεταχειρίζηται τὰ εἰς Κληρικοὺς συνήθη φορέματα, σεμνὰ δηλαδὴ καὶ λιτά. Ὅποιος δὲ ἤθελε κάμει τὸ ἐναντίον, νὰ ἀφορίζηται μίαν ἑβδομάδα*». Βλ. Πηδάλιον, σ. 242-243.

[28] Παν. Παπαευαγγέλου, *Η διαμόρφωσις της εξωτερικής εμφανίσεως του ανατολικού και ιδία του Ελληνικού κλήρου*, Θεσ/νίκη 1965, σ. 75-77.

[29] Γ. Σωτηρίου, «Περί της εξωτερικής περιβολής των κληρικών», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 3 (1919), σ. 237-247, 359-460, 546-551, ιδιαίτερα σ. 551. Παπαευαγγέλου, ό.π., σ. 131

[30] Παπαευαγγέλου, ό.π., σ. 139 και (πρωτ.) Αθαν. Γκίκα, «Η αμφίεση του Ορθοδόξου κλήρου. Ιστορία – παρόν και μέλλον », *Τα ιερά Άμφια και η εξωτερική περιβολή του Ορθοδόξου Κλήρου*, ό.π., σ. 79-121, ιδιαίτερα σ. 111-112, όπου παρατίθεται το κείμενο του βασιλικού διατάγματος.

[31] Σε διάφορες κατά τόπους επισκοπές της Ελληνορθοδόξου Εκκλησίας απαντώνται, άνευ κανενός ενυπόστατου λόγου και μακράν της Ιεράς Παραδόσεώς μας, ράσα κόκκινα, γαλάζια και πράσινα, σε διάφορες αποχρώσεις και υφασμάτινες υφές. Προσωπική μαρτυρία.

Ιδιαίτερα όμως αυστηρός και ταυτόχρονα επεξηγηματικός για την εξωτερική και τη λειτουργική αμφίεση των κληρικών είναι ο *Κανὼν ΙΣΤ΄* της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου, που ορίζει[32]: «*Κάθε τρυφηλότητα και στόλισμα του σώματος είναι ξένα προς την τάξη και κατάσταση των ιερωμένων. Όσοι λοιπόν επίσκοποι ή κληρικοί στολίζονται με λαμπερά και φανταχτερά ρούχα, αυτοί πρέπει να διορθώνονται· αν όμως επιμένουν, να επιτιμούνται· επίσης και όσοι αλείφονται με αρώματα. Από τότε όμως που βλαστάνει η ρίζα της πίκρας και έχει γίνει για την καθολική εκκλησία μίασμα, η αίρεση των χριστιανοκατηγόρων και, όσοι την ασπάστηκαν, δεν αποστράφηκαν μόνο, τις ζωγραφιές των εικόνων, αλλά απέβαλαν και κάθε ευσέβεια, εκδηλώνοντας την οργή τους εναντίον αυτών που ζουν με σεμνότητα και ευλάβεια· και έχει εκπληρωθεί γι' αυτούς αυτό που γράφτηκε: «η θεοσέβεια προκαλεί αποστροφή στον αμαρτωλό»· αν βρεθούν λοιπόν κάποιοι που περιγελούν αυτούς που ντύνονται φτωχικά και σεμνά, να διορθώνονται με «επιτίμιο». Γιατί από τα πρώτα χρόνια κάθε ιερατικός άντρας ζούσε με ταπεινή και σεμνή αμφίεση. Γιατί κάθε πράγμα που υιοθετείται όχι εξαιτίας ανάγκης, αλλά για καλλωπισμό έχει την κατηγορία της ματαιοδοξίας, όπως είπε ο μέγας Βασίλειος· αλλά (παλαιά) ούτε και μεταξωτό ρούχο στολισμένο φορούσαν ούτε πρόσθεταν στις άκρες των ιματίων πρόσθετες ταινίες άλλου χρώματος. Γιατί άκουσαν από τη θεόφθογγη γλώσσα ότι αυτοί που φορούν πολυτελή ρούχα βρίσκονται στα ανάκτορα των βασιλιάδων*»[33].

Ο πρώτος στη σειρά των σχολιαστών, ο Ιωάννης Ζωναράς, αναφέρει ότι η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος στον 27ο κανόνα της καλώς διατάσσει τα της εξωτερικής ιερατικής αμφίεσης. Λόγω όμως της προηγηθείσης Εικονομαχίας και της σύγχυσης των εκκλησιαστικών ηθών κατέστη ανάγκη οι Πατέρες της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου να επανέλθουν εκ νέου και μάλιστα πιο αναλυτικά στο θέμα αυτό ώστε να διασαφηνίσουν τα κακώς κείμενα, όχι μόνον στην καθημερινή αλλά και στη λειτουργική αμφίεση των κληρικών, που αποκτά για μερίδα του κλήρου μια ιδιαίτερα διακοσμητική διάθεση[34]. Στο ίδιο πνεύμα κινούνται αρχικά και τα σχόλια του Βαλσαμώνος, ο οποίος αναγάγει, επίσης, την ανάγκη της θέσπισης του συγκεκριμένου

---

[32] «*Πᾶσα βλακεία, καὶ κόσμησις σωματική, ἀλλότριαί εἰσι τῆς ἱερατικῆς τάξεως, καὶ καταστάσεως. Τοὺς οὖν ἑαυτοὺς κοσμοῦντας ἐπισκόπους, ἢ κληρικούς, δι᾽ ἐσθήτων λαμπρῶν καὶ περιφανῶν, τούτους διορθοῦσθαι χρή· εἰ δ΄ ἐπιμένοιεν, ἐπιτιμίῳ παραδίδοσθαι· ὡσαύτως καὶ τοὺς τὰ μύρα χριομένους. Ἐπεὶ δὲ ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα, μίασμα γέγονε τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ τῶν χριστιανοκατηγόρων αἵρεσις. καὶ οἱ ταύτην δεξάμενοι, οὐ μόνον τὰς εἰκονικὰς ἀναζωγραφήσεις ἐβδελύξαντο, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν εὐλάβειαν ἀπώσαντο, τοῖς σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς βιοῦσι προσοχθίζοντες· καὶ πεπλήρωται ἐπ᾽ αὐτοῖς τὸ γεγραμμένον· Βδέλυγμα ἁμαρτωλ˜ θεοσέβεια· εἰ εὑρεθῶσι τοίνυν τινὲς ἐγγελῶντες τοῖς τὴν εὐτελῆ καὶ σεμνὴν ἀμφίεσιν περικειμένοις, δι΄ἐπιτιμίου διορθούσθωσαν. Ἐκ γὰρ τῶν ἄνωθεν χρόνων, πᾶς ἱερατικὸς ἀνὴρ μετὰ μετρίας καὶ σεμνῆς ἀμφιάσεως ἐπολιτεύετο. Πᾶν γὰρ ὃ μὴ διὰ χρείαν, ἀλλὰ διὰ καλλωπισμὸν παραλαμβάνεται, περπερείας ἔχει κατηγορίαν, ὡς ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος· ἀλλ΄οὐδὲ ἐκ σηρικῶν ὑφασμάτων πεποικιλμένην ἐσθῆτα ἐνεδέδυντο, οὐδέ τινα προσετίθεσαν ἑτερόχροα ἐπιβλήματα ἐν τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων.Ἤκουσαν γὰρ ἐκ τῆς θεοφθόγγου γλώσσης, ὅτι οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 622-623.

[33] Για τη μετάφραση του κανόνος, βλ. Ακανδόπουλου, Κώδικας, ό.π., σ. 183.

[34] «*Ἀλλὰ τῶν Εἰκονομάχων συγχεάντων τὰ ἔθη τὰ ἐκκλησιαστικά, ἦλθε καὶ ἡ παροῦσα σύνοδος εἰς τὴν περὶ τούτου θεσμοθεσίαν·καὶ κελεύει, τοὺς ἑαυτοὺς καλλωπίζοντας διὰ λαμπρῶν ἱματίων ἐπισκόπους ἢ κληρικούς, διορθοῦσθαι˙ἢ ἐπιμένοντας ἐπιμᾶσθαι ὁμοίως καὶ τοὺς τὰ μύρα χριομένους….. Οὔτε δὲ ἐκ μετάξης ἐσθῆτας πεποικιλμένας… οἱ ἱερατικοὶ πάλαι ἐνεδέδυντο, λέγει ἡ σύνοδος, οὔτε τινὰ ἑτερόχροα ἐπιβλήματα προσετίθεσαν ἐν τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων αὐτῶν…*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 623.

κανόνα στην προκληθείσα σύγχυση κατά τη διάρκεια της Εικονομαχίας[35]. Εν συνεχεία αναφέρεται και στο γεγονός ότι οι αιρετικοί Εικονομάχοι περιέπαιζαν τους σεμνά ενδεδυμένους κληρικούς της εποχής τους και για το λόγο αυτό οι Πατέρες αποφάσισαν με επιτίμιο αυτοί να τιμωρούνται, καθώς από παλαιά ίδιον των ιερωμένων ήταν η σεμνή και λιτή αμφίεση· η πολυτέλεια δε και ο καλλωπισμός, που δεν προσέφεραν κάτι στις βασικές ανάγκες του σώματος, χαρακτηρίζονταν ως ''*περπέρεια*'', δηλ. κενοδοξία και βλακεία, σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο, και κατά συνέπεια τα μεταξωτά ιερατικά ενδύματα, τα στολισμένα με ποικιλόχρωμες παρυφές, ''*επιβλήματα*'', και μαργαριτάρια, ''*μαργέλια*''[36].

Στη συνέχεια του σχολιασμού του ο Βαλσαμών μας πληροφορεί ότι και στην εποχή του υπήρχε τάση για ιδιαίτερα πολυτελή άμφια από μερίδα του κλήρου, φτιαγμένα από βαριά μεταξωτά υφάσματα, ''*εξάμιτα*'' (βαριά μεταξωτά, με στιλπνή επιφάνεια και διαγώνια ύφανση[37]), με πολύχρωμες διακοσμήσεις στα άκρα, ''*ετερόχροα*'', αλλά και χρυσοκέντητα, ''*χρυσόπαστα*[38]'', διακοσμημένα με χρυσοκεντημένες επιγραφές. Οι ιερωμένοι που τα φορούσαν, δικαιολογούσαν την εκτροπή τους αυτή, λέγοντας ότι το πράττουν για να αποδίδουν μεγαλύτερη τιμή προς τον Θεό (επιχείρημα που και σήμερα αναπαράγεται συνεχώς από μεγάλη μερίδα του κλήρου μας, που χρησιμοποιεί ιδιαζόντως πολυτελή άμφια) και ότι δεν συνίσταται πλέον ανάγκη εφαρμογής του εν λόγω κανόνος, καθώς η ευταξία έχει πλέον αποκατασταθεί μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας[39]. Στο επιχείρημά τους αυτό ο Βαλσαμών αντιτίθεται με σθένος και υπερασπίζεται την παντοτινή ισχύ του κανόνος[40].

---

[35] «*Τῶν Εἰκονομάχων μεταβαλόντων πᾶσαν ἐκκλησιαστικήν κατάστασιν καὶ εὐλάβειαν, πρὸς ἀκαταστασίαν καὶ ἀνευλάβειαν, ὡς τῶν αὐτοῖς προσερχομένων κληρικῶν καὶ ἐπισκόπων, ἀνευλαβῶς καὶ ἀδιαφόρως ἐκχωρηθέντων πολιτεύεσθαι, ἵνα τοῖς θελήμασιν αὐτῶν ὑπείκωσι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῆς ἱερατικῆς ἐνδυμενίας πρὸς τὸ βλακικώτερον μεταβληθείσης καὶ κοσμικώτερον διωρίσαντο οἱ θεοφόροι Πατέρες, ἐπιτιμᾶσθαι τοὺς καλλωπίζοντας ἑαυτούς διὰ ἐνδυμενίας λαμπρᾶς, καὶ μὴ διορθουμένους μετὰ παραγγελίαν·ὡσαύτως κολάζεσθαι καὶ τοὺς τὰ μύρα χριομένους*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 623-624.

[36] « *Ἐπεὶ δὲ οἱ αὐτοὶ αἱρετικοὶ πρὸς τούτοις κατεγέλων τῶν βιούντων μετὰ σεμνότητος καὶ εὐλαβείας, καὶ ἐνδύμασι χρωμένων εὐτελεστέροις διὰ ταπείνωσιν ὥρισαν οἱ θεῖοι Πατέρες, τοὺς τοιοῦτόν τι ποιοῦντας δι' ἐπιτιμίων διορθοῦσθαι·» ὅτι, φασίν, οἱ ἱερεῖς ἀείποτε μετά μετρίας καὶ σεμνῆς διαγωγῆς ἐπολιτεύοντο, (καὶ τὸν μὴ διὰ χρείαν τοῦ σώματος λαμπρότερον ἱματισμόν, περπέρειαν, ἤγουν βλακείαν, ὠνόμαξεν ὁ μέγας Βασίλειος)·ἀλλ'οὐδέ ἐσθῆτα σηρικήν, ἤγουν μεταξωτήν (σῆρες γὰρ οἱ σκώληκες) ἐνεδύδυντο ἱερατικοί ἄνδρες, οὔτε τινά ἑτερόχροα ἐπιβλήματα προσετίδεσαν ἐν τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων αὐτῶν, ἤγουν μαργέλια·καὶ ἐφεξῆς ἐπιφέρουσι τὸ εὐαγγελικὸν ῥητὸν·ἀνάγνωθι καὶ τὸν κζ' κανόνα τῆς στ' συνόδου*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 624.

[37] D. Jacoby,''Silk in Western Byzantium before the Fourth Crusade'', *Byzantische Zeitschrift* 1991/92, τόμ.Β', σ. 452-500, ιδιαίτερα σ. 460-462.

[38] Μαρίας Σ. Θεοχάρη, *Πολυτελή υφάσματα στο Βυζάντιο,* Ίδρυμα Γουλανδρή - Χόρν, Αθήνα 1994, σ. 40-41.

[39] «*Αἰτιωμένων δὲ τῶν λαμπρειμονούντων κληρικῶν διὰ ἱματίων λεγομένων ἑξαμίτων, ἐχόντων οὐ μόνον ἑτερόχροα ἀντίπανα, ἀλλὰ καὶ χρυσόπαστα, πρὸς δὲ καὶ γράμματα πολυτελῆ χρυσᾶ, εἶπόν τινες τὸν κανόνα ἐκφωνηθῆναι διὰ τὴν τότε οὖσαν ἀταξίαν εἰς τὰς ἐκκλησίας, καὶ τὴν πολλὴν ἀνευλάβειαν τῶν κληρικῶν. Σήμερον δὲ μὴ ἔχειν χώραν τὰ τοῦ κανόνος, ὅτε, Θεοῦ χάριτι πᾶσά ἐστιν ἐκκλησιαστική κατάστασις καὶ εὐλάβεια, καὶ πρὸς τιμὴν Θεοῦ οἱ κληρικοὶ μετὰ ἱματίων λαμπροτέρων πολιτεύονται·*». Βλ. Σύνταγμα, Β', σ. 622-623.

Τελευταίος δε ο Αριστηνός, μέσα σε δύο γραμμές ορθά – κοφτά, τελεσιδικεί: «*Ἐπίσκοποι, ἢ κληρικοὶ, λαμπραῖς ἑαυτοὺς κοσμοῦντες ἐσθῆσιν, ἢ μύρα χριόμενοι, διορθούσθωσαν· ἐπιμένοντες δὲ, ἐπιτιμάσθωσαν. Σαφής*»[41].

Πολλούς αιώνες αργότερα οι συντάκτες του ''Πηδαλίου'' ερμηνεύουν σε δημώδη γλώσσα τον κανόνα ΙΣΤ', εμπνεόμενοι και αυτοί από τα σχόλια των προκατόχων τους. Αφήνουν δε αιχμές για τα κακώς κείμενα της εποχής τους, εστιάζοντας στη σεμνή ιερατική αμφίεση των ''*σκοτενδύτων*'' ή ''*σκοτεινοφόρων*'' μοναχών[42] .

Κειμενική παράθεση των ανωτέρω κανόνων αποτελούν τα σχόλια ενός σπουδαίου κανονολόγου του 14[ου] αιώνα, του Ματθαίου Βλάσταρη, στο έργο του ''*Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον*'' (1335), όπου σχολιάζει κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο τους δύο κανόνες τον κανόνα ΚΖ' της ΣΤ'[43], αλλά και τον κανόνα ΙΣΤ' της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου[44], υπό τον τίτλο «*Περί*

---

40 «*... ἤκουσαν δὲ, μὴ καλῶς λέγειν· καθολικὸς γάρ ἐστιν ὁ κανών· καὶ εἰς αἰῶνας αἰώνων τὰ ἐν αὐτ῀ κρατεῖν καὶ ἐνεργεῖν ὀφείλουσιν· οἱ δὲ παρά τοῦτον πολιτευόμενοι, καλῶς ἐπιτιμηθήσονται, εἰ μὴ διορθωθῶσιν*». Βλ. Σύνταγμα, Β', 623.

41 Σύνταγμα, Β', 623.

42 «*Διορίζει ὁ παρὼν Κανὼν, τι τόσον οἱ φοροῦντες φορέματα λαμπρὰ Ἐπίσκοποι καὶ Κληρικοί, ὅσον καὶ οἱ χριόμενοι μὲ τὰ μύρα, πρέπει νὰ διορθώνουσι τὸ ἄτοπον τοῦτο. Ἐπειδὴ κάθε καλλωπισμός καὶ στολισμός τοῦ σώματος εἶναι ξένος ἀπό τοὺς Ἱερωμένους, εἰ δὲ καὶ ἐπιμένουσι καὶ δὲν διορθώνονται, νὰ κανονίζωνται μὲ ἁρμόδιον ἐπιτίμιον. Ἀλλὰ καὶ οἱ εἰκονομάχοι, οἵτινες ὁποῦ ἀπέβαλον τὰς ἁγίας εἰκόνας, ἀπέβαλον ἀκόμη καὶ κάθε σεμνοπρέπειαν τῶν ἱματίων, καὶ περιγελοῦσι τοὺς φοροῦντας ἱμάτια εὐτελῆ·(δι'ὅ καὶ σκοτενδύτους, ἤτοι σκοτεινοφόρους ὠνόμαζον αὐτοί τοὺς Μοναχούς, περιπαίζοντες τὴν σεμνότητα τοῦ Μοναχικοῦ σχήματος, κατὰ τὸν μεταφραστὴν ἐν βίῳ τοῦ νέου Στεφάνου)· καὶ οὗτοι, λέγω, ἄς διορθώνονται μὲ ἐπιτίμιον· διότι ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς οἱ Ἱερωμένοι ἄνδρες μὲ ταπεινὰ φορέματα ἐπολιτεύοντο.Ὅθεν καὶ ὁ Μέγας Βασίλειος. (ὁρῶ κατ' ἐπιτομ. μθ') περπέρειαν ὀνομάζει (κενοδοξία, ἀλαζωνία) κάθε ἱμάτιον ὁποῦ δὲν εἶναι διὰ τὴν χρείαν τοῦ σώματος,ἀλλά διὰ καλλωπισμὸν, καὶ ἱμάτια πεποικιλμένα ἀπὸ μεταξωτὰ δὲν ἐφόραιναν (σῆρες γὰρ οἱ σκώληκες τῆς μετάξης ὀνομάζονται, ἀπὸ τοὺς Σῆρας, ἤτοι τοὺς Κινέζους, εἰς τοὺς ὁποίους εὑρισκόμενοι οἱ σκώληκες οὗτοι, μεταφέρθησαν ἀπὸ ἐκεῖ εἰς ἄλλους τόπους), οὔτε ἔβαλον εἰς τὰς ἄκρας τῶν ἱματίων των μπαλώματα διαφορετικοῦ χρώματος ἀπὸ τὸ χρῶμα τῶν ἱματίων (ἐμποδίζει γὰρ ἡ Γραφὴ τὸ νὰ συνυφαίνονται ἑτερογενῆ καὶ διαφορετικὰ νήματα ἐν ταυτ῀: Δευτερ. Κβ' 11).Ἤκουσαν γὰρ ἀπὸ τὴν φωνὴν τοῦ Κυρίου, οτι οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες, εὑρίσκονται εἰς τὰ Βασίλεια, καὶ ὄχι εἰς τὰς Ἐπισκοπὰς καὶ Ἐκκλησίας. Ὅρα τὸν κζ' τῆς στ'*» (Σε υποσημείωση:... «*Εἰ δὲ ταῦτα εἶναι ἐμποδισμένα ἀπὸ τοὺς Ἀρχιερεῖς, καὶ Ἱερεῖς καὶ Κληρικοὺς, πόσω μᾶλλον εἶναι ἐμποδισμένα ἀπὸ τοὺς Καλογήρους καὶ Μοναχοὺς τοὺς ἀποτασσομένους τ῀ κόσμῳ, καὶ πάσῃ τῇ φαντασίᾳ αὐτοῦ;Ὅθεν βδελυκτά κατὰ ἀλήθειαν εἶναι τὰ ἱμάτια ὁποῦ τὴν σήμερον φοροῦν κάποιοι Μοναχοὶ, τὰ ὁποῖα ἔχουσι τόσον καλλωπισμὸν, ὁποῦ οὐδὲ εἰς λαϊκοὺς εὑρίσκεται*»). Βλ. Πηδάλιον, σ. 345-346.

43« *Συνόδου ἕκτης κζ'. Ὁ κζ' τῆς ΣΤ' Συνόδου κανὼν, Μηδείς τῶν ἐν κλήρῳ κατειλεγμένων, φησὶν, ἀνοίκειον ἀμφιεννύσθω χιτῶνα, μήτ' ἐν πόλει διάγων, μήτε ἐν ὁδ῀ βαδίζων, ἀλλά στολῇ κεχρήσθω, ἥν ὁ χρόνος καὶ ἡ συνήθεια συμβαίνειν τ῀ τῶν κληρικῶν ἐδίδαξε τάγματι·ὁ δὲ περί ἐλαχίστου τιθέμενος τοῦ προσήκοντος τούτου σχήματος τὴν συνήθειαν, ἐπί ἑβδομάδα μίαν ἀφοριξέσθω*». Βλ. Σύνταγμα, ΣΤ', σ. 251.

44«*Συνόδου ἕβδομης ιστ'. Ὁ δε τῆς ζ'. ιστ' οὐκ οἴεται δεῖν ἱερατικόν ἄνδρα πολυτελέσιν ἱματίοις κεχρῆσθαι· πᾶσα γὰρ,φησί, βλακεία καὶ κόσμησις σωματική, ἀλλοτρίως τῆς ἱερᾶς ἔχουσι τάξεως. Τοὺς οὖν ἑαυτούς κοσμοῦντας ἐπισκόπους ἤ κληρικοὺς ἀνθηραῖς ἐσθῆσι, δέον ἑαυτοὺς διορθοῦσθαι, ἐπιτιμᾶσθαι δὲ τ῀ κακ῀ ἐπιμένοντας· ὡσαύτως καὶ τοὺς τὰ μῦρα χριομένους· πρὸς δὲ, καὶ τοὺς ἐγγελῶντας ταῖς τὴν εὐτελῆ καὶ σεμνὴν περικειμένους ἀμφίεσιν, τοῖς προσήκουσιν ἐπιτιμίοις διορθοῦσθαι. Ἐκ γὰρ τῶν ἄνωθεν χρόνων, πᾶς ἱερατικὸς ἀνὴρ μετὰ μετρίων καὶ σεμνῶν ἀμφίων ἐπολιτεύετο· πᾶν γὰρ ὅ μὴ διὰ χρείαν, ἀλλὰ διὰ καλλωπισμὸν παραλαμβάνεται, περπερείας ἔχει κατηγορίαν, ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος· ταύτη τοι οὐδ' ἐκ σηρικῶν ὑφασμάτων ἐσθῆτας ἐνεδέδυντο, ὑφαντῶν·περιεργείᾳ*

ἐνδυμάτων ἁρμοδίων τοῖς ἱερωμένοις», μας κάνει να υποθέσουμε ότι οι διάφορες παρεκκλίσεις δεν είχαν εκλείψει και στην εποχή του.

Η αγία εικόνα αποτυπωμένη πάνω σε ύφασμα, είτε υφασμένη είτε κεντημένη, αναφέρεται σαφώς στο ψήφισμα της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου για την αναστύλωση των αγίων εικόνων «...*ἐν ἱεροῖς σκεύεσι καί ἐσθῆσι*...»[45], καθώς υπήρχε παράδοση από την Παλαιοχριστιανική ήδη περίοδο για τον ιστορημένο διάκοσμο, ιδιαιτέρως δε της ενδυτής[46] ή ''τραπεζοφόρου'', όπως καλείται αργότερα[47], ως κυρίου καλύμματος της Αγίας Τραπέζης. Ο προορισμός της, καθώς και η βαθύτερη ανάγκη του ανδρώπου από τα αρχαία χρόνια να εκφράσει τη λατρεία του προς το Θείον με ό,τι υλικώς καλύτερο και πολυτιμότερο, συντέλεσαν στην εξεζητημένη πολυτέλειά της[48].

Αντίθετα, αν ανατρέξει κανείς στο βυζαντινό παρελθόν, θα παρατηρήσει ότι αναφορές σχετικές με ποικιλμένα ιερατικά άμφια είναι σπάνιες και εμφανίζονται για πρώτη φορά τον 9ο αιώνα[49], αλλά μόνον την εποχή των Παλαιολόγων, λόγω των κειμηλίων που έχουν διασωθεί, μπορεί να διαπιστωθεί και το είδος του διακόσμου τους. Τον αποδίδει η τέχνη της χρυσοκεντητικής - περιφανής κλάδος της βυζαντινής μικροτεχνίας - που διακοσμούσε με χρυσό σύρμα, ασήμι και πολύτιμες πέτρες τα πορφυρά ολομέταξα ''αλλάξιμα'' των αυτοκρατόρων[50] και τις στολές των αξιωματούχων αυλικών, σύμφωνα με αυστηρά καθορισμένο τυπικό[51]. Στη

πεποικιλμένας, οὐδέ τινα προσετίθεσαν ἑτερόχροα ἐπιβλήματα τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων· ἤκουσαν γὰρ τῆς θεοφθόγγου γλώττης, ὅτι οἱ τὰ μαλακά φοροῦντες, ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσὶ. Ζήτει τό κδ'. κεφ. Του Γ' στοιχείου». Βλ. Σύνταγμα, ΣΤ', σ. 251-252.

[45] J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, τόμ. XIII, Austria 1960, σ. 377.

[46] Η σημαντικότερη βιβλιογραφία για την ενδυτή είναι: Γ. Σωτηρίου, «Τα λειτουργικά άμφια της Ορθοδόξου Ελληνικής Εκκλησίας», *Θεολογία* 20 (1950), σ. 4-5, Μαρίας Σ. Θεοχάρη, «Η ενδυτή του Αγίου Μάρκου», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 29 (1959), σ. 193-202, Pauline Johnstone, *The Byzantine Tradition in Church Embroidery*, Λονδίνο 1967, σ. 23-24, Κ. Καλλινίκου, *Ο χριστιανικός ναός και τα τελούμενα εν αυτώ*, Αθήνα 1967, σ. 165-166, Μαρίας Σ. Θεοχάρη, *Εκκλησιαστικά Χρυσοκέντητα*, έκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1986, σ. 23, Βλαχοπούλου - Καραμπίνα, «Ο συμβολισμός των ιερών αμφίων και πέπλων..», ό.π., σ. 123-172 και Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 103-107.

[47] Συμεών Θεσ/νίκης, ''Περί του Θείου Ναού'', *PG* 155, 704D-705A: «*κατὰ σάρκαν δὲ τὸ λεγόμενον εὐθὺς καὶ μετ'αὐτὸ τραπεζοφόρον κέκτηται, ὅτι τάφος ἐστι καὶ θρόνος τοῦ Ἰησοῦ. Καὶ τὸ μὲν ἔστιν ὡς σινδών, ἐν ᾗ περιειλίχθη νεκρός, τὸ δὲ ὡς δόξης περιβολὴ, ὡς καὶ ὁ ἐπὶ τούτῳ ἐν τ˜ τίθεσθαι ἐμφαίνει ψαλμός «ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν»*.

[48] Χαρακτηριστική είναι η λίγο μεταγενέστερη λεπτομερής περιγραφή από τον Παύλο Σιλεντιάριο των πολύτιμων χρυσοπόρφυρων και διάλιθων πέπλων, που δώρισε ο Ιουστινιανός στην αγία Τράπεζα της Αγίας Σοφίας και έφεραν ενυφασμένες παραστάσεις του Χριστού και των Αποστόλων, μαζί με τα θαύματά τους, εικονισμένες παράλληλα με τις ευεργεσίες του αυτοκράτορα και της Θεοδώρας (βλ. Παύλου Σιλεντιάριου, *Έκφρασις Αγίας Σοφίας*, έκδ. I. Bekker, *Paulus Silentarius, Descriptio ecclesiae Sanctae Sophiae et ambonis*, Bonnae 1837, σ. 37-39 και A.Jerusalimskaya, «Textiles of St.Sophia in Constantinople, based on Paulus Silentiarius Poem», *Vostocnoe Sredizemmomor e i Kavzak IV-XVI v.v*, Leningrad 1988, σ. 8-19 [στα ρωσικά]).

[49] Ενδεικτικά στοιχεία εμπεριέχονται σε συνοδευτική σε δώρα επιστολή του Πατριάρχη Νικηφόρου προς τον Πάπα Λέοντα τον Γ': «*Στιχάριον λευκὸν καὶ φαινόλιον καστανὸν ἄρραφα, ἐπιτραχήλιον καὶ ἐγχείριον, πεποικιλμένα χρυσ˜*», *PG* 100, 200C.

[50] Θεοχάρη, Πολυτελή Υφάσματα, ό.π., σ. 43-44.

[51] Για την ποικιλία των αυλικών ενδυμάτων, ανάλογα με το αξίωμα του κατόχου τους, βλ. Elisabeth Pilz, *Le costume officiel des dignitaires byzantins à l'époque Paleologue*, Uppsala 1994.

συνέχεια, η Εκκλησία για να προσδώσει λάμψη και κύρος στις τελετές της, την υιοθέτησε και διακόσμησε τα ποικίλα υφάσματά της[52]. Τα εργόχειρα αυτά των βυζαντινών και μεταβυζαντινών καλλιτεχνών - αληθινά έργα τέχνης (εικ.4) - ως αναπόσπαστο τμήμα της θείας Λατρείας, εμφορούνται με διάφορους θεολογικούς συμβολισμούς[53] και καθιστούν τη χρυσοκεντητική, τέχνη λειτουργική, που αντλεί τα πρότυπά της από τις φορητές εικόνες, τα εικονογραφημένα χειρόγραφα, τη μεταλλοτεχνία και δέχεται επιρροές από την κοσμική διακοσμητική[54].

Τα επιλεκτικώς κοσμημένα αρχιερατικά άμφια, κυρίως ωμοφόρια, επιτραχήλια, επιμανίκια και αργότερα οι σάκκοι, μάς δίνουν μια ποικιλία παραστάσεων με έντονο χριστολογικό, αποκαλυπτικό χαρακτήρα. Τίποτε σε αυτά δεν απεικονίζεται τυχαία, τίποτε δεν είναι περιττό, αλλά εμφορείται πάντοτε από ένα δογματικό και συμβολικό περιεχόμενο με στόχο τη διακονία της Πίστεως· ακριβώς όπως συμβαίνει και με το εικονογραφικό πρόγραμμα ενός ναού, που αποτυπώνεται σε ορισμένους βυζαντινούς σάκκους, όταν αυτοί αποστέλλονται ως διπλωματικά δώρα, που διατρανώνουν την πολιτισμική λάμψη του δημιουργού κράτους, αλλά με σκοπό ιεραποστολικό[55]. Η κεντημένη αγία εικόνα, ως κινούμενη εικονογραφία ποικίλων μορφών ή σκηνών, συνοδευμένων από επιγραφές, λειτουργικού χαρακτήρα,

---

[52] Ελένη Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, *Ιερά Μονή Ιβήρων: Χρυσοκέντητα Άμφια και Πέπλα*, Άγιον Όρος 1998, σ. 13, σημ. 1.

[53] Η λέξη ''*σύμβολο*'' προέρχεται από το ρήμα ''*συμβάλλω*'', που σημαίνει τοποθετώ μαζί, συνενώνω δύο πράγματα για να αποδείξω με τη φανέρωση αυτή μια αλήθεια ή μια πραγματικότητα. Έτσι, στη συγκεκριμένη περίπτωση, γίνεται προσπάθεια να προβληθούν με τρόπο απτό οι δογματικές αλήθειες της χριστιανικής πίστεως και ο πιστός να αναχθεί από τα αισθητά στα νοητά, από τις εικόνες και τα απομιμήματα στο αρχέτυπο και άρρητο θείον κάλλος (Π. Σκαλτσή, «Η των συμβόλων αλήθεια [Φαινομενολογική και θεολογική προσέγγιση]», *Σύμβολα και Συμβολισμοί της Ορθοδόξου Εκκλησίας: Χρονικόν, Εισηγήσεις, Πορίσματα Ιερατικού Συνεδρίου της Ι. Μητροπόλεως Δράμας*, 1991, σ. 21-50, ιδιαίτερα σ. 24 και Ι. Μ. Φουντούλη, «Η συμβολική γλώσσα της Θείας Λατρείας»,ό.π., σ. 51-90, ιδιαίτερα σ. 54). Οι συμβολισμοί που, κατά καιρούς και παράλληλα με τις θεολογικές τάσεις κάθε εποχής, έχουν δοθεί στα ιερατικά και λειτουργικά άμφια είναι: α. ο ''ηθικός'', όπου τα άμφια συνδέονται με την αγνότητα της ψυχής και του σώματος του λειτουργού, β. ο ''τυπολογικός/δογματικός'', όπου τα δόγματα της Θεία Ενσαρκώσεως, της ένωσης των δύο Φύσεων του Κυρίου, του Ομοουσίου και Αδιαιρέτου της Αγίας Τριάδος αναφέρονται στα επισκοπικά άμφια και στο ρόλο του ενδυόμενου αυτά επισκόπου «εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ», γ. του ''Θείου Πάθους'', όπου τα άμφια συμβολίζουν τον ακάνθινο στέφανο, τον χιτώνα, τον κάλαμο, τα δεσμά κ.ά., και δ. ο ''αλληγορικός'' , όπου τα λειτουργικά ενδύματα παραλληλίζονται με τα όπλα κατά του Πονηρού, τον οποίο μάχεται ο ιερουργός. Για τα είδη του συμβολισμού, βλ. Κων. Κούρκουλα, *Τα ιερατικά άμφια και ο συμβολισμός αυτών εν τη Ορθοδόξω Ελληνική Εκκλησία*, Αθήναι 1960, σ. 44-45. Πρβλ. Μαρία Σ. Θεοχάρη, «Η κεντητική στην τέχνη της Ορθοδοξίας», *Ο Θησαυρός της Ορθοδοξίας, 2000 χρόνια: Ιστορία. Μνημεία. Τέχνη*, Α' τόμος, Αθήνα 2000, σ. 475-486, ιδιαίτερα σ. 475-476, Βλαχοπούλου, Ο συμβολισμός, ό.π., σ. 126-127, Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου Καραμπίνα, ό.π., σ. 21-23 και αρχιμ. Γεωργίου Χρυσοστόμου [νυν Μητροπ. Κίτρους και Κατερίνης], «Τα άμφια (Ιστορία-Θεολογία)», *Οι Λειτουργικές Τέχνες, Πρακτικά ΙΔ'Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου Στελεχών Ιερών Μητροπόλεων*, Ι. Μ. Πατρών, 17-19 Σεπτεμβρίου 2012, Αθήνα 2015, σ. 267-314, ιδιαίτερα σ. 279-281.

[54] Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, Χρυσοκέντητα Άμφια και Πέπλα, ό.π., σ. 13, σημ. 2

[55] Λ.χ. οι δύο σάκκοι του πατριάρχου Φωτίου, σήμερα στο Μουσείο του Κρεμλίνου στη Μόσχα και ο σάκκος του Βατικανού, που είναι πλήρως εικονογραφημένοι σε όλη την επιφάνεια τους. Βλ. Θεοχάρη, Εκκλησιαστικά Χρυσοκέντητα, ό.π., 14-17, W.T.Woodfin, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, New York 2012, σ. 57-64, εικ. 2.6-2.9 και σ. 76-80, εικ. 2.15, 2.16.

χρησίμευε ώστε να αναδείξει και να συναποκαλύψει, σε ανδρώπινη κλίμακα πάνω στα επισκοπικά λειτουργικά ενδύματα, τα Δόγματα της Ορθοδόξου Πίστεως και τον πρωτεύοντα ρόλο του ιερουργούντος αρχιερέως, *in persona ecclesiae*, στη διαφύλαξή τους[56].

Επειδή, όμως, τα συγκεκριμένα παραδείγματα, όπως και άλλα που ακολούθησαν, δεν αποτελούν τον κανόνα, παρατηρούμε έναν καλώς νοούμενο συντηρητισμό στην τέχνη της Ορθοδοξίας, όσον αφορά στην απεικόνιση των αμφίων, ακόμη και των λειτουργικών, στοιχείο που απορρέει από όλη αυτή την αντιπαράθεση των πατερικών αντιλήψεων που συνδέονται ευρύτερα με την πολυτέλεια, την οποία, όπως είδαμε, σθεναρώς καταδικάζουν. Η ίδια η τέχνη άλλωστε, ως εικόνα, αποτελεί μαρτυρία αδιάψευστη, όπως επισημαίνει ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, «*ζωγραφία σιωπῶσα ἐν τοίχῳ, λαλεῖ πλείονα καὶ ὠφελιμότερα*»[57].

Για τον λόγο αυτό, σε όλη τη βυζαντινή περίοδο οι άγιοι ιεράρχες, πρεσβύτεροι και διάκονοι της Εκκλησίας μας απεικονίζονται με απλή και λιτή λειτουργική αμφίεση, η οποία φέρει ελάχιστο διάκοσμο, που εστιάζεται σε μεμονωμένα αρχιερατικά άμφια (επιτραχήλια, επιμανίκια και επιγονάτια)· διαφοροποιείται ιδιαίτερα η μορφή του Αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου (από τον 12ο αιώνα και εξής), ο οποίος ενδύεται το πολυσταύριο φελώνιο[58] (εικ.5) και αργότερα τον σάκκο ως πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και κάποιοι έγκριτοι ιεράρχες[59] και φυσικά ο Χριστός ως Μέγας (εικ.6) και μόνος Αληθινός Αρχιερεύς «*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*»[60]. Την αντίληψη αυτή υιοθετούν οι καλλιτέχνες ακόμη και για τα λειτουργικά πέπλα, όπως η ενδυτή, οι αέρες, με εξαίρεση κατά τον 14ο αι τον αέρα επιτάφιο με τη μορφή του Χριστού Αμνού[61] (εικ.7). Μόνον, πολύ αργότερα, στη μεταβυζαντινή περίοδο, με την Εκκλησία σε έναν νέο πλέον ρόλο, αυτόν της παράλληλης κοσμικής εξουσίας[62] και της διατήρησης της λάμψης του Βυζαντίου[63], τα ιερατικά άμφια θα απεικονιστούν με περίτεχνα πολύχρωμα υφάσματα, δεχόμενα ξένες επιδράσεις και με ιστορημένο διάκοσμο. Τη νέα αυτή διάσταση αποτυπώνουν και τα πολυάριθμα σωζόμενα παραδείγματα[64]· ίσως ως μέσον επιβολής και διακήρυξης της ισχύος του κλήρου σε ένα περιβάλλον εκ προοιμίου εχθρικό[65] (εικ.8), τάση που συνεχίστηκε, δυστυχώς, και μετά την Απελευθέρωση.

---

[56] Woodfin, ό.π., σ. 99.

[57] *PG* 46, 737D.

[58] Το πολυσταύριο φελόνιο (διακοσμημένο με σταυρούς) αναφέρεται ως πατριαρχικό άμφιο από το 12ο αιώνα. Μετά την Άλωση, η χρήση γενικεύεται σε όλους τους επισκόπους. Βλ. Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 68.

[59] Όπως ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, ως μητροπολίτης Θεσσαλονίκης και ο άγιος Στέφανος ο Νεμάνια, ως αρχιεπίσκοπος Σερβίας, που απεικονίζονται να φορούν πολυσταύριο πατριαρχικό σάκκο. Βλ. Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 64, Woodfin, ό.π., σ. 167-179, εικ. 4.12, σ. 174, εικ.4. 13.

[60] Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 64, Woodfin, ό.π., σ. 189, εικ. 5.6.

[61] Τρ. Τσομπάνης, «Παράδοση και ανανέωση. Η συμβολή και η μαρτυρία των λειτουργικών τεχνών», *ΘΕΟΔΡΟΜΙΑ, Α' Λειτουργικό Συνέδριο, Το μεγαλείο της Θείας Λατρείας. Παράδοση ή ανανέωση*, 27/2-1/3/2002, σ.214-218, Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, Εκκλησιαστικά χρυσοκέντητα άμφια, ό.π., σ. 79-80 και Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ.206-207.

[62] Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, Εκκλησιαστικά χρυσοκέντητα άμφια, ό.π., σ. 32-34, σημ. 33-40.

[63] Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, Χρυσοκέντητα Άμφια και Πέπλα, ό.π., σ.13, σημ.3.

[64] Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ.33, 35, 43, 47, 49, 55, 56, 57, 61, 63, 65, 73, 74, 75, 83, 86, 190, 191, 192, 202, 203, 212, 297, 301.

[65] Βλ. Π. Καρολίδης, *Ιστορία της Ελλάδος*, Αθήναι 1925, σ. 214-216, Ν. Σαρρής, *Οσμανική Πραγματικότητα, Συστημική παράθεση δομών και λειτουργιών.1.Το Δεσποτικό κράτος*, Αθήνα 1990, σ.

Τα κυρίαρχα βυζαντινά εκκλησιαστικά χρώματα, το λευκό για τις χαρμόσυνες μέρες και το πορφυρούν –ιώδες για τις κατανυκτικές[66], θα αντικατασταθούν σε αρκετές περιπτώσεις και από άλλα χρώματα: όπως το κίτρινο-χρυσό, το κόκκινο, το πράσινο, το γαλάζιο, το μώβ ή βιολέ και το μαύρο, ως προσπάθεια εφαρμογής ενός ενιαίου χρωματικού κανόνα, με δυτικές καταβολές[67], που προέκυψε και σε μας κατά τους τελευταίους αιώνες, μέσω της ομόδοξης Ρωσίας[68]. Αποτέλεσμα η σύγχρονη χρωματική ''αναρχία'', ιδιαίτερα αισθητή στα συλλείτουργα, είτε για λόγους οικονομικούς, είτε λόγω αμελείας και ελλείψεως προσοχής[69].

Συν τοις άλλοις, οι πομπώδεις επιδράσεις των οθωμανικών υφασμάτων και κεντημάτων[70] και τα ρωσικής προέλευσης και κοπής πομπώδη άμφια[71] απομάκρυναν την τελετουργική αμφίεση από την ιερή μεγαλοπρέπεια της σεμνότητας εκείνης που οφείλουν να εκφράζουν ως προβολείς του ταπεινού ορθοδόξου φρονήματος και να βιώνουν οι φορείς τους. Επιπλέον, κατά την άποψή μας, οι βαριές χρυσοΰφαντες στόφες, αλλά και εκείνες με τα κεντημένα με τις σύγχρονες μηχανές πολύχρωμα λουλούδια, τα περίπλοκα σχέδια, τα στρας, οι πούλιες και οι πέρλες, μάλλον σε εργόχειρα του σπιτιού παραπέμπουν, παρά σε άμφια[72]. Η εντύπωση που δίνουν, σε αρκετές περιπτώσεις είναι, είτε αυτή που εκφράζει ο διεθνής γερμανικός όρος ''*κιτσ*'' (kitsch), δηλαδή μίξη πολλών ετερόκλητων στοιχείων, χωρίς ομοιομορφία και αισθητική[73], είτε μια ενοχλητική έως σκανδαλώδη για τους πιστούς, πολυτέλεια, που προσβάλλει τον κόσμο της ανέχειας, της προβληματικής επιβίωσης, και μοιραία κλονίζει την πίστη των μαζών· που υποτάσσει το ήθος της Λατρείας στην ατομική αντίληψη περί κάλλους, στην επίδειξη, στην ''*περπέρεια*''[74] (εικ.9).

Είναι γεγονός, ότι το όλον θέμα, κυρίως στο κομμάτι της πολυτελούς ιερατικής αμφίεσης, έχει απασχολήσει πολλές φορές τους ειδικούς, ιδιαίτερα κατά τη δύσκολη οικονομικά

273-275 και Παρ. Κονόρτας, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος αρχές 20ού αιώνα*, Αθήνα 1998, σ. 295.

[66] Αρχιμ. Γεωργίου Χρυσοστόμου, *Το χρώμα των ιερών αμφίων. Από τη δυτική αισθητική στη ρώσικη λειτουργική παράδοση*, Θεσ/νίκη 2011, σ. 23-24, Ο ΙΔΙΟΣ, Τα άμφια..., ό.π., σ. 293-294 .

[67] Βλ. Pauline Jonhstone, *High Fashion in the Church*, London 2002, σ. 21-25 και Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 220-226.

[68] Χρυσοστόμου, Το χρώμα των ιερών αμφίων, ό.π., σ. 140-141, Ο ΙΔΙΟΣ, Τα άμφια..., ό.π., σ. 293-301.

[69] Χρυσοστόμου –Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 14, 226-228 και Χρυσοστόμου, Τα άμφια..., ό.π., σ. 301-303.

[70] Μ.Γ.Βαρβούνη–Ν.Μαχά-Μπιζούμη, «Συνέχειες και ασυνέχειες στην ελληνική παράδοση των ιερατικών αμφίων (19ος-20ός αι.)», *στο Πρακτικά Ε΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών της ΕΕΝΣ Συνέχειες, ασυνέχειες, ρήξεις στον ελληνικό κόσμο (1204-2014)* (Θεσ/νίκη, 2–5 Οκτωβρίου 2014, Αθήνα 2015, σ. 125-145, ιδιαίτερα, σ. 127-128.

[71] Βαρβούνη–Μαχά-Μπιζούμη, ό.π., σ. 138.

[72] Ελένης Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, «Η υφαντουργία και η κεντητική ως σύγχρονες εκκλησιαστικές τέχνες», *ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, 90, τεύχος 8, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 2013, Αθήνα, σ. 553-565, ιδιαίτερα σ.560.

[73] Ιωάν. Φουντούλη, «Παράδοση και εξέλιξη των λειτουργικών αμφίων», *Τα ιερά Άμφια και η εξωτερική περιβολή του Ορθοδόξου Κλήρου*, ό.π., σ.63-76, ιδιαίτερα, σ. 72, Μ. Γ. Βαρβούνη, «Το ''κιτς'' στη σύγχρονη ελληνική εκκλησιαστική και λαϊκή θρησκευτική τέχνη», *Θεολογία* 83/1[2012], σ. 247-266, ιδιαίτερα σ. 247, σημ. 3, όπου και η σχετική βιβλιογραφία για την προέλευση του όρου.

[74]Κ. Καλοκύρη, «Η τελετουργική αμφίεση του ιερού κλήρου: Β' Η σημερινή απαράδεκτη κατάσταση», Περιοδικό *Ανάπλασις*. περ. Δ', αρ. 422 (2006), σ. 40-43.

περίοδο που διάγει η χώρα μας. Στην ημερίδα της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 4-10-2001, με θέμα*: " Τα Ιερά Άμφια και η εξωτερική περιβολή του Ορθόδοξου Κλήρου''*, ο μακαριστός Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος κυρός Χριστόδουλος, ο οποίος αν και έφερε , ως λέγεται, πάλι στο προσκήνιο την μόδα των κεντημένων αμφίων[75], επεσήμανε την ασυδοσία και την απομάκρυνση των λειτουργικών τεχνών από την Ιερά Παράδοσή μας, εστιάζοντας στον τομέα της ιερατικής αμφίεσης, που έχει αφεθεί στην πρωτοβουλία των διαφόρων κατασκευαστών και σε ό,τι αυτοί ''σερβίρουν''[76]. Επεσήμανε ότι γι'αυτό όλοι οι κληρικοί πρέπει να είναι προσεκτικοί στην επιλογή τους. Αναφέρθηκε δε σε δύο εκ διαμέτρου απόψεις δύο αειμνήστων ιεραρχών, του Χαλκηδόνος Μελίτωνος και του Κοζάνης Διονυσίου. Ο πρώτος ήταν υπέρμαχος της λαμπρής λειτουργικής αμφίεσης και ο δεύτερος της σεμνής και ιεροπρεπούς[77].

Τις γενικότερες όμως αποφάσεις ο Μακαριστός αρχιερεύς τις άφησε στη Διαρκή Ιερά Σύνοδο, το κατ'εξοχήν αρμόδιο όργανο της Εκκλησίας της Ελλάδος, που, λίγα χρόνια μετά, με την υπ. αριθμ. 2825 εγκύκλιό της, ''*Περί λιτότητος καὶ ἁπλότητος εἰς τὴν συμπεριφορὰν καὶ τὴν ἀμφίεσιν Ἐπισκόπων, Πρεσβυτέρων καὶ Διακόνων*'' (29/11/2005) συνιστά στους κληρικούς «*ἀμφίεσιν λιτήν, ἁπλῆν καί ἱεροπρεπῆ*», για να μην σκανδαλίζεται το πλήθος των πιστών στους δύσκολους αυτούς καιρούς[78]. Υπέρ της απλότητος αυτής κλίνει και ο διάδοχός του, ο Μακαριώτατος Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και Πάσης Ελλάδος κ. Ιερώνυμος, γεγονός που έχει ήδη επιδράσει στον σύγχρονο συρμό κατασκευής και διακόσμησης των ιερατικών αμφίων, τουλάχιστον στην Εκκλησία της Ελλάδος[79].

Παρά ταύτα, η προσπάθεια αυτή δεν έχει αποφέρει, όσον θα έπρεπε, τους αναμενόμενους καρπούς, αν κρίνουμε από τα άμφια που συνεχίζουν να φορούν αρκετοί κληρικοί μας, αλλά και από αυτά που διατίθενται στην αγορά και διαφημίζονται μέσω του διαδικτύου[80]. Επιπρόσθετα, μπορούμε να αναφέρουμε και τις περιπτώσεις παραγγελιών κατασκευής αμφίων στη μακρινή Ινδία, στο Πακιστάν και σε άλλες χώρες της Άπω Ανατολής, όπου υπάρχουν πολλά και φθηνά εργατικά χέρια. Εμπορικοί τους αντιπρόσωποι διατηρούν ήδη καταστήματα, ακόμα και στις πιο παραδοσιακές περιοχές πώλησης εκκλησιαστικών ειδών, όπως λ.χ. σε αυτή γύρω από την Ιερά Μητρόπολη Αθηνών. Τα έργα τους, χειροκέντητα μεν,

---

[75] Βαρβούνη, Το ''κιτς'', ό.π., σ. 264-265, Βαρβούνη–Μαχά-Μπιζούμη, ό.π., σ. 134.

[76] Βλ. Εναρκήριος ομιλία του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Χριστοδούλου+ [απομαγνητοφωνημένο κείμενο], «Τα άμφια:παράδοση και εκσυγχρονισμός», *Τα ιερά Άμφια και η εξωτερική περιβολή του Ορθοδόξου Κλήρου*, ό.π., σ.12-24, ιδιαίτερα σ.16. Βλ. επίσης Παράρτημα Α', όπου παρατίθεται, λόγω σπουδαιότητος, ολόκληρο το κείμενο από τον επίσημο ιστότοπο της Εκκλησίας της Ελλάδος: http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/christodoulos.asp?id=5&what_main=1&what_sub=2&lang=gr&archbishop_heading=%CE%9F%CF%81%CE%B8%CE%BF%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%AF%CE%B1 (τελευταία ενημέρωση 26-9-2018).

[77] Εναρκήριος ομιλία του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Χριστοδούλου+ [απομαγνητοφωνημένο κείμενο], ό.π., σ. 19-20. Βλ. και Παράρτημα Α' .

[78] Βλ. Παράρτημα Β', όπου παρατίθεται, λόγω σπουδαιότητος, ολόκληρο το κείμενο της εγκυκλίου αυτής από τον επίσημο ιστότοπο της Εκκλησίας της Ελλάδος:
http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklioi.asp?id=633&what_sub=egyklioi
(τελευταία ενημέρωση 26-9-2018).

[79] Βαρβούνη–Μαχά-Μπιζούμη, ό.π., σ. 134.

[80] Βαρβούνη–Μαχά-Μπιζούμη, ό.π., σ. 132, σημ. 41.

ακαλαίσθητα δε δημιουργήματα και κατ' άλλους ''τερατουργήματα'', ιδίως στην απόδοση των μορφών, μπορεί να θεωρηθούν, κατά την άποψή μας, ως ''θεία δίκη'' για όσους παρέπεμψαν την εκτέλεση των ιερών προσώπων και σκηνών σε αλλόθρησκα χέρια[81].

Ως εκ τούτου, ταπεινά φρονούμε ότι η Εκκλησία μας καλείται να μυήσει εδελεχέστερα τους ιερωμένους της στη σωστή λειτουργική αμφίεση με διάκριση δογματική και ποιμαντική, μέσω ειδικών σεμιναρίων, τα οποία θα εστιάζουν στη μαρτυρία των ιερών πηγών, της τέχνης, εν γένει, καθώς και των ίδιων των σωζόμενων παλαιών αμφίων. Παράλληλα, μέσω εγκυκλίων, να δώσει τις σχετικές οδηγίες στα διάφορα κοσμικά και μοναστικά εργαστήρια και ιερορραφεία για την αυστηρή επιλογή των εκκλησιαστικών υφασμάτων, της ραφής και του διακόσμου τους.

Και τούτο, διότι τα ιερατικά άμφια είναι πρωτίστως άμφια λειτουργικά με καθορισμένο σχήμα και διάκοσμο, που δεν επέτρεπαν και δεν επιτρέπουν, σύμφωνα με τους ιερούς Κανόνες και την Ιερά Παράδοσή μας, τη σημερινή άκριτη ελευθερία επιλογής σχεδίων, χρωμάτων και ιστορημένου διακόσμου. Επιπρόσθετα, ο ρόλος τους δεν θα πρέπει να περιορίζεται μόνον στο να προσδίδουν επίπλαστη ''βυζαντινή'' μεγαλοπρέπεια στις διάφορες τελετές της Εκκλησίας μας[82], αλλά στο να διακονούν με τον προσεγμένο και λιτό τους διάκοσμο την *ορθόδοξη πίστη*. Να υπάρχει, τελικώς, η αρετή *της διάκρισης* και μέσω αυτής η *οικοδομή* των πιστών και όχι η πρόκλησή τους. Το πατερικό αυτό πνεύμα θα πρέπει να καταστεί συνείδηση όλων μας σήμερα έτσι ώστε και τα σύγχρονα ιερατικά άμφια να αποπνέουν, όπως και άλλοτε, τη φιλοκαλία της ευσέβειας, την υψηλή αισθητική και την ελληνοπρεπούς λιτότητας, και κάλλους Παράδοσή μας[83] (εικ.10), σε αντίθεση με την οποιαδήποτε αυτόνομη, ειδωλοποιημένη πολυτέλεια[84], ώστε τα «*πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω*»[85].

[81] Παρατήρηση της συγγραφέως, μετά από επιτόπια έρευνα.
[82] Φουντούλη, «Παράδοση και εξέλιξη...», ό.π., σ. 73.
[83] Χρυσοστόμου, Το χρώμα των ιερών αμφίων, ό.π., σ.26 και Χρυσοστόμου – Βλαχοπούλου-Καραμπίνα, ό.π., σ. 14.
[84] Ιωαν. Φουντούλη, «Θεία λατρεία και τέχνη», *Ορθοδοξία*, περ. Β', έτος Γ', τεύχος Β' (Απρίλιος–Ιούνιος 1996), σ. 223-232, ιδιαίτερα σ. 228.
[85] Βλ. Γ. Φίλια, «*πάντα ευσχημόνως και κατά τάξιν γινέσθω*» (Κορ Α' 14, 40): Έννοια και σημασία της Παύλειας προτροπής στη λειτουργική παράδοση της Εκκλησίας », *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου:Εκκλησία και κόσμος κατά τον Απόστολο Παύλο*, [Ζ'Παύλεια], Βέροια 2001, σ. 299-314, ιδιαίτερα σ. 311.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1:
http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/christodoulos.asp?id=5&what_main=1&what_sub=2&lang=gr&archbishop_heading=%CE%9F%CF%81%CE%B8%CE%BF%CE%B4%CE%BF%CE%BE%CE%AF%CE%B1 (τελευταία ενημέρωση 26-9-2018).

ΕΝΑΡΚΤΗΡΙΟΣ ΟΜΙΛΙΑ

''Τα άμφια: παράδοση και εκσυγχρονισμός''
4-10-2001

Δέν πρόκειται γιά ἕνα συνέδριο. Πρόκειται γιά μία ἡμερίδα, ἡ ὁποία ἔχει προέλθει ἀπό τήν ἀνησυχία καί ἀπό τήν ἀγωνία τήν ὁποία ἔχει γενικότερα ἡ Διοίκηση τῆς Ἐκκλησίας γιά τήν πορεία τήν ὁποία ἀκολουθοῦν στήν πατρίδα μας καί στήν Ἐκκλησία μας ὅλες οἱ λεγόμενες ἐκκλησιαστικές τέχνες, καί ἰδιαίτερα ἡ τέχνη τῆς ἀμφιολογίας.

Καταρχήν πρέπει νά κάνω μιά διευκρίνιση. Ἡ Ἡμερίδα καί τό Συνέδριο δέν εἶναι Ἱερά Σύνοδος. Ἐπομένως ὅ,τι λέγεται ἐδῶ δέν σημαίνει ὅτι ἐγκρίνεται ἤ στοιχειοθετεῖται. Ὅ,τι πρόκειται νά ἰσχύσει στήν Ἐκκλησία πρέπει νά προέλθει ἀπό τό ἀνώτατο συλλογικό ὄργανο τῆς Ἐκκλησίας, πού εἶναι ἡ Ἱερά Σύνοδος, καί βέβαια θεωρῶ περιττό νά ὑπογραμμίσω ὅτι ἀφ' ἑνός μέν ἡ Ἱερά Σύνοδος προκειμένου νά λάβει κάποια ἀπόφαση σχετική μέ τά θέματα τά ὁποῖα συζητοῦμε ἐδῶ θά καταβάλει καθε προσπάθεια, ὥστε οἱ ἀποφάσεις της νά εἶναι σύμφωνες μέ τήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μας, καί ἀφ' ἑτέρου θά ἤθελα νά τονίσω ὅτι ὅλοι ἔχουμε ὑποχρέωση νά πειθαρχοῦμε, νά πειθόμεθα "τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν", δηλ. σέ αὐτά πού μᾶς λέει κάθε φορά ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας μας.

Αὐτό τό σχῆμα τό ὁποῖο τείνει νά καθιερωθεῖ, ὁ κάθε ἕνας δηλαδή εἴτε κληρικός, εἴτε λαϊκός θεολόγος εἴτε ὁποιοσδήποτε ἄλλος μέσα στήν Ἐκκλησία νά αὐτοαναγορεύεται σέ κανόνα τῆς πίστεως καί ἐπομένως αὐτά τά ὁποῖα λέγει αὐτός νά τά θεωρεῖ ὅτι εἶναι ὑπεράνω καί αὐτῆς τῆς Ἱερᾶς Συνόδου εἶναι μία ἐκτροπή. Ἐκκλησιολογική ἐκτροπή τήν ὁποία πρέπει νά προλάβουμε, διότι θά ὑπάρξουν πολλά δεινά τά ὁποῖα θά προκύψουν ἐάν μιά τέτοια ἀντίληψη τελικά καθιερωθεῖ στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

Θεωρῶ πώς αὐτή ἡ διευκρίνιση εἶναι ἀναγκαία, ἐπειδή διεπίστωσα ὅτι μέ τήν σύγκληση αὐτῆς τῆς ἡμερίδας ἄρχισαν νά ἀκούγονται φωνές διαμαρτυρίας ἀπό ὁρισμένους οἱ ὁποῖοι ἐπαγγέλλονται κατά κάποιο τρόπο τόν τηρητή τῶν παραδόσεων τῆς Ἐκκλησίας μας, ὅτι δηλαδή ἐδῶ ἔχουμε μιά διαμάχη μεταξύ ἐκσυγχρονιστῶν (ἔτσι ὀνομάζουν αὐτούς οἱ ὁποῖοι πῆραν τήν πρωτοβουλία γιά νά συγκληθῆ αὐτό τό συνέδριο ἤ κάποιο ἄλλο, ἀκραιφνῶς λειτουργικό ἐπιστημονικό Συνέδριο, τό ὁποῖο συγκαλεῖται στήν Θεσσαλονίκη).

Ἀπό τό ἕνα μέρος εἶναι τάχα οἱ ἐκσυγχρονιστές οἱ ὁποῖοι θέλουν νά μεταβάλουν τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ἀπό τό ἄλλο μέρος εἶναι οἱ παραδοσιακοί, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὁποῖοι δέν θέλουν νά ἀλλάξει ἔστω καί μία κεραία ἐξ αὐτῶν τά ὁποῖα παρεδόθησαν στήν Ἐκκλησία.

Θεωρῶ αὐτή τήν διάκριση ἀτελέσφορη καί ἀπρόσφορη γιά τά κρατοῦντα στήν Εκκλησία μας. Ὅλοι ἀγαποῦμε τήν Παράδοσή μας, ἀλλά καί ὅλοι θέλουμε νά ἀποκαθάρουμε αὐτή τήν Παράδοση ἀπό ἐπείσακτα στοιχεῖα, τά ὁποῖα ἐνδεχομένως μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου ἔχουν εἰσχωρήσει μέσα στήν Παράδοση, -οὐσιαστικά τήν ἔχουν ἀλλοιώσει-, καί ἐμεῖς

καυχόμεθα, ὅτι καί αὐτά τά ἐπείσακτα στοιχεῖα, ὁποιαδήποτε καί ἄν εἶναι αὐτά, συνιστοῦν οὕτως ἀξιοσέβαστη Παράδοση μέσα στήν Ἐκκλησία μας.

Ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο πραγματοποιεῖται αὐτή ἡ ἡμερίδα εἶναι ἡ ἐπιθυμία τήν ὁποία ἔχουμε νά ἐρευνήσουμε τούς χώρους, ἕνα πρός ἕνα μέ νηφαλιότητα καί μέ ἐπιστημονική συνέπεια, τούς χώρους πού ἀναφέρονται στίς λειτουργικές τέχνες τῆς Ἐκκλησίας μας.

Ὅπως γνωρίζετε, οἱ λειτουργικές τέχνες εἶναι πράγματι ἕνα πολύ μεγάλο ἀναπεπταμένο πεδίο ἀνάπτυξης ἰδεῶν, ἐνδεχομένως καί ἀντιλογιῶν, οἱ ὁποῖες πάντοτε, θά τό παραδεχθεῖτε ὑποθέτω, δέν κινοῦνται μέσα στά πλαίσια τά παραδοσιακά.

Σήμερα οἱ λειτουργικές τέχνες τῆς Ἐκκλησίας μας ἔχουν ἀφεθεῖ στήν πρωτοβουλία τῶν διαφόρων τεχνητῶν ἤ ἐμπόρων. Σᾶς ἐρωτῶ: ἐρώτησε ποτέ κανείς ἐξ αὐτῶν, - ἐγώ δέν θέτω θέμα καλῆς ἤ κακῆς πίστεως-, ἀλλά διηρωτήθη ποτέ κάποιος ἐξ ἐκείνων πού κατασκευάζουν ἱερά σκεύη ἤ πού φτιάχνουν ξυλόγλυπτα μέσα στίς Ἐκκλησίες ἤ κατασκευάζουν πολυελαίους καί ἄλλα τέτοια μπρούντζινα ἀντικείμενα;Ἔχει κανείς ἐγκύψει μέσα στήν Παράδοση, γιά νά δεῖ ποιά εἶναι ἡ ἐντολή τῆς Παραδόσεως σέ ὅ,τι ἀφορᾶ στήν κατασκευή αὐτῶν τῶν ἱερῶν ἀντικειμένων πού χρησιμοποιοῦνται στήν λατρεία μας, ὥστε νά εἶναι ἀντικείμενα τά ὁποῖα κινοῦνται πάνω στίς παραδοσιακές καί βασικές ἀρχές τῆς Ἐκκλησίας μας.

Ὅ,τι σερβίρεται στήν ἀγορά αὐτό ἀγοράζεται καί τοποθετεῖται μέσα στήν Ἐκκλησία, ἀκόμη καί αὐτά πού πωλοῦνται στά παζάρια καί βλέπουμε πολλές φορές σέ ἱερούς μας ναούς νά κρέμωνται στούς τοίχους. Ἱερές εἰκόνες, οἱ ὁποῖες βρίσκονται σέ πολύ κακή ποιότητα καί κατάσταση καί παρά ταῦτα ἐπειδή ἔχουν προσφερθεῖ στόν ναό ἀπό εὐσεβεῖς ἀνθρώπους οἱ ὁποῖοι θέλουν νά κάνουν μία δωρεά γιά τήν ψυχή τους, ὁ ἱερέας ἀναγκάζεται καί τίς κρεμᾶ στούς τοίχους· ἤ βλέπουμε σκεύη ὄχι μόνο ἱερά πού βρίσκονται μέσα στό Ἱερό Βῆμα, ἀλλά καί ἔξω στόν Κυρίως Ναό, π.χ. τά μανουάλια, ὅπου οἱ πιστοί ἀφήνουν τά κεριά τους, νά εἶναι καί αὐτά κατασκευασμένα ἀπό ἄθλιο εὐτελέστατο ὑλικό τό ὁποῖο ποτέ ἡ Ἐκκλησία μας καί ἡ παράδοσή μας δέν τό ἠνέχθη, διότι μέσα στήν Ἐκκλησία χρησιμοποιοῦμε ὅ,τι καλύτερο ὑπάρχει, διότι ἔτσι θέλουμε νά λατρεύουμε τόν Θεό τῶν Πατέρων ἡμῶν. Παρά ταῦτα βλέπουμε ὅτι ἕνεκα τῆς ἀνοχῆς, ἡ ὁποία ὑπάρχει ἀπό μέρους τῆς διοικούσης Ἐκκλησίας καί ἕνεκα τῆς ἀγνοίας ἡ ὁποία παραδέρνει πολλούς ἀπό ἐμᾶς, ἔχει ἀφεθεῖ αὐτός ὁ χῶρος πλήρως ἐλεύθερος στήν ἐλευθέρα ἐπιλογή καί προσφορά ἀντικειμένων ἱερῶν καί ἄλλων τά ὁποῖα εἰσάγονται στήν λατρεία καί σιγά-σιγά καθιερώνονται, χωρίς ἀνεπαισθήτως νά παίρνουμε εἴδηση ὅτι δι' αὐτοῦ τοῦ τρόπου ἀλλοιώνεται ἡ Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μας.

Αὐτές οἱ σκέψεις καί αὐτή ἡ τοποθέτηση ἀπέναντι στίς ἱερές λειτουργικές τέχνες εἶναι αὐτές οἱ ὁποῖες μᾶς ὤθησαν στό νά ἱδρύσουμε Εἰδική Συνοδική Ἐπιτροπή τήν ὁποία ὀνομάσαμε "Ἀκαδημία Ἐκκλησιαστικῶν Τεχνῶν". Βαρύγδουπος εἶναι ὁ τίτλος, ἀλλά εἶναι τόσο σημαῖνον τό ἀντικείμενο μέ τό ὁποῖο ἔχει κληθεῖ ἡ Ἐπιτροπή αὐτή νά ἀσχοληθεῖ ὥστε ἀξίζει τόν κόπο καί δέν εἶναι καθόλου ὑπερβολή νά ὀνομάσουμε αὐτή τήν προσπάθεια "Ἀκαδημία" ὄχι μόνο διότι ἡ Ἐπιτροπή αὐτή θά ἔχει σκοπό νά ἐρευνᾶ ἱστορικῶς καί ἐπιστημονικῶς τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, ὥστε ἀνά πᾶσα στιγμή νά μᾶς προσφέρει τούς καρπούς αὐτῆς τῆς ἔρευνας, γιά νά εἴμεθα καί ἐμεῖς συμπλέοντες μέ τήν Παράδοση, ἀλλά καί πρέπει νά ἐξελιχθεῖ καί σέ ἕνα ἰδανικό διδακτήριο καί ἐργαστήριο, ὥστε ἀπό ἐκεῖ νά διδάσκωνται καί νά παίρνουν ἰδέες οἱ διάφοροι κατασκευαστές τῶν ἱερῶν ἀντικειμένων τῆς λατρείας τῆς Ἐκκλησίας μας, γιά

νά εἴμεθα ὅλοι βέβαιοι ὅτι βαδίζουμε πάνω στά ἴχνη τῆς Παραδόσεώς μας ὑπέρ τῆς ὁποίας ἀγωνιζόμεθα οἱ πάντες, ὑπέρ τῆς ὁποίας ὁμιλοῦμε οἱ πάντες.

Επομένως, ὁ πρῶτος λόγος γιά τόν ὁποῖο συγκαλεῖται ἡ παροῦσα ἡμερίδα εἶναι αὐτή ἡ ἀσυδοσία ἡ ὁποία παρατηρεῖται σέ ὅλες τῆς λειτουργικές τέχνες καί βεβαίως καί στόν τομέα τῶν ἱερῶν ἀμφίων. Καί αὐτός ὁ τομέας ἔχει ὑποστεῖ τήν ἰδία ἐπίδραση τήν ὁποία ἔχουν ὑποστεῖ καί ὅλες οἱ ἄλλες λειτουργικές τέχνες. Διότι μήπως κανείς ἀπό ἐμᾶς σκέφθηκε ποτέ, ὅταν πηγαίνει π.χ. νά ἀγοράσει μία στόφα, γιά νά ράψει ἕνα ἱερό ἄμφιο, ἄν αὐτή ἡ στόφα εἶναι τῆς Παραδόσεώς μας ἤ τά σχήματα ἤ τά χρώματα τά ὁποῖα ἔχει; Ἀντιθέτως ὅτι μᾶς σερβίρει ὁ ἔμπορος αὐτό καί παίρνουμε, καί μάλιστα τίς περισσότερες φορές ὅσο πολυτελέστερο εἶναι τόσο περισσότερο ἑλκύει τήν συμπάθειά μας καί τήν ἐπιλογή μας. Αὐτά ὅλα εἶναι θέματα τά ὁποῖα ἅπτονται τῆς Παραδόσεώς μας. Νομίζετε πώς εἶναι θέμα τό ὁποῖο ἀνάγεται στήν ἐπιλογή τοῦ καθενός μας τί θά βάλει ὁ ἱερέας πίσω ὡς πόλον στό φελόνιό του.

Τά ἄμφιά μας δέν εἶναι ἰδιωτική ἐνδυμασία μας. Δέν εἶναι ὅπως τό ἀντερί μας, τό ὁποῖο μποροῦμε νά τό κατασκευάσουμε χρησιμοποιοῦντες οἱοδήποτε ὕφασμα ἑνός βεβαίως συγκεκριμένου χρώματος. Τά ἱερά ἄμφια εἶναι ἄμφια λειτουργικά, ἀνήκουν στήν Ἐκκλησία καί τήν Παράδοσή μας. Αὐτά ὅλα πού σᾶς λέγω εἶμαι βέβαιος ὅτι οἱ περισσότεροι τά ἀγνοοῦν. Ἀγνοοῦν ὅτι δέν ὑπάρχει τέτοια ἐλευθερία ἐπιλογῆς χρωμάτων καί σχημάτων, τά ὁποῖα πολλές φορές προέρχονται ἀπό τίς ἑτερόδοξες Ἐκκλησίες, παρά τό γεγονός ὅτι μετά τήν Β΄ Βατικανή Σύνοδο ἡ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἁπλούστευσε ὅσο μποροῦσε τήν ἐμφάνιση τῶν ἱερῶν ἀμφίων της τῶν λειτουργῶν της, μέ ἀποτέλεσμα σήμερα αὐτά πού χρησιμοποιοῦνται στήν λατρεία τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας νά εἶναι λιτά καί ἀπέριττα ἐνδύματα, τά ὁποῖα δέν ἔχουν καμία σχέση μέ αὐτά πού κάποτε χρησιμοποιοῦνταν καί ἀπό τήν Ἐκκλησία αὐτή.

Εν πάσει περιπτώσει ἐκεῖνο πού ἔχει σημασία εἶναι ὅτι θά πρέπει κάποτε νά γνωστοῦν τά στοιχεῖα τῆς Παράδοσης πού συνθέτουν αὐτό τόν χῶρο καί τά πλεῖστα μέσα στά ὁποῖα θά κινούμεθα καί ἐμεῖς σήμερα. Αὐτό δέν σημαίνει πώς ἐμποδίζουμε τήν ἀνάπτυξη τῆς τέχνης. Αὐτό πρέπει νά ὑπάρχει, ἀλλά ὅπως πάντοτε λέμε, οἱ ἐξελίξεις πρέπει νά κινοῦνται μέσα στά εὐρέα πλαίσια τά ὁποῖα συνθέτουν αὐτό τό ὁποῖο λέμε Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας.

Ενα ἄλλο θέμα τό ὁποῖο συνάπτεται μέ τά ἱερά ἄμφια εἶναι ἡ πολυτέλεια τῶν ἀμφίων αὐτῶν καί ἐδῶ στό σημεῖο αὐτό θά πρέπει νά ἀναγνωρίσουμε ὅτι ὑπάρχουν διαφέρουσες ἀπόψεις. Ὑπάρχουν ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι ἰσχυρίζονται ὅτι τά ἱερά ἄμφια θά πρέπει νά εἶναι ἁπλά, νά εἶναι λιτά, νά μήν ἔχουν καμία σχέση μέ τήν πολυτέλεια. Μάλιστα στό σημεῖο αὐτό ἐπικαλοῦνται καί τόν ΚΖ΄ Κανόνα τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Θέλω νά κάνω τήν διευκρίνιση παρά τό ὅτι δέν τοποθετοῦμαι ἀπέναντι στό πρόβλημα, ὅτι ὁ ΚΖ΄ Ἱερός Κανών δέν ἀναφέρεται στά ἄμφια ἀλλά στήν καθημερινή ἐνδυμασία τοῦ Ἱεροῦ Κλήρου, ἡ ὁποία, ὅπως λέγει ὁ Κανών, δέν πρέπει νά ἔχει τίποτε τό πολυτελές καί ἐξεζητημένο. Δηλαδή τήν ἐποχή ἐκείνη δέν ὑπῆρχαν εἰδικές ἀμφιέσεις γιά τούς κληρικούς. Ὑπῆρχε ἡ καθιερωμένη γιά ὅλο τόν κόσμο καί ἐπειδή φαίνεται ὅτι ὑπῆρχαν περιστατικά κατά τά ὁποῖα ὁρισμένοι κληρικοί μιμοῦνταν τούς κοσμικούς στήν πολυτέλεια εἴτε τῶν ὑφασμάτων εἴτε τῶν χρωμάτων τῆς καθημερινῆς τους ἐνδυμασίας, ὁ Ἱερός Κανών ἔρχεται καί ἐπιβάλλει στούς κληρικούς νά εἶναι σεμνοί στήν ἐνδυμασία τους. Ἀλλά, ἐπαναλαμβάνω, στήν καθημερινή τους ἐνδυμασία. Ὁ Κανών ἀναφέρεται στό ράσο καί ὄχι στό ἄμφιο. Τό λέγω, γιατί πολλές φορές χρησιμοποιεῖται

ὁ Κανών αὐτός γιά νά πολεμηθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι μερικά ἄμφια εἶναι πολυτελῆ καί ἐπομένως ὁ Ιερός Κανών τά ἀπαγορεύει.

Υπάρχουν καί ἄλλοι οἱ ὁποῖοι εἶναι τεταγμένοι ὑπέρ τῶν πολυτελῶν ἀμφίων καί βέβαια καί αὐτοί, ὑποθέτω, ἔχουν τούς λόγους των, διότι πράγματι μέσα στήν λατρεία τῆς Ἐκκλησίας μας προσφέρουμε ὅ,τι ἱερότερο, καλύτερο, ὀμορφότερο καί ἀρτιότερο ὑπάρχει, διότι λατρεύουμε τόν Θεό ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς μας καί ἐξ ὅλης τῆς διανοίας μας. Γι' αὐτό ἄλλωστε, εἶναι γνωστό ἀπό τήν Παράδοση καί στά περασμένα χρόνια ὅτι οἱ παλαιότεροι πατέρες μας, καί αὐτοί ἀκόμη πού ἀσκήτευαν στό Ἅγιο Ὄρος, εἶχαν παρά ταῦτα τέτοια πολυτελῆ ἄμφια, τά ὁποῖα βλέπουμε νά ὑπάρχουν σήμερα στά μοναστήρια ἤ νά ὑπάρχουν στά μνημεῖα.

Η Ἐκκλησία μέσα ἀπό τίς ἐκκλησιαστικές τέχνες ὁδηγοῦσε στήν προαγωγή τοῦ πολιτισμοῦ μας. Γι' αὐτό οἱ Ἱεροί Ναοί καί τά ψηφιδωτά, οἱ Ἁγιογραφίες, πού ἐντάσσονται στίς λειτουργικές τέχνες, ἦταν ὅ,τι καλύτερο εἶχε νά ἐπιδείξει ἡ κάθε ἐποχή.

Πρέπει, γιά νά εἶμαι δίκαιος, νά ἐπαναλάβω ὅτι στό σημεῖο αὐτό διχάζονται οἱ ἀπόψεις καί θά σᾶς διαβάσω δύο ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες ἀπόψεις πού ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπό δύο σημαντικούς Ἱεράρχες. Ὁ ἕνας εἶναι ὁ ἀείμνηστος Χαλκηδόνος Μελίτων, καί ὁ ἄλλος ὁ ἀείμνηστος Κοζάνης Διονύσιος.

Ἄς ἀκούσουμε τήν ἄποψη τοῦ Μητροπολίτου Μελίτωνος, ὁ ὁποῖος λέγει σέ κάποιο λόγο του: "Διά τοῦτο ναί μέν διά τήν μεγάλην λειτουργικήν παράδοσιν τῆς Πόλεως ταύτης (ἐννοεῖ τῆς Κωνσταντινουπόλεως) ἐπιμελούμεθα ἐδῶ τῆς λαμπρότητος τῆς λειτουργικῆς ἀρχιερατικῆς ἀμφιέσεως, ἀλλ' ὅμως δέν προσηλούμεθα εἰς τήν λάμψιν της, διότι ἐν συνεπείᾳ πνευματικῆς ἱστορικῆς ἐμπειρίας γνωρίζομεν ὅτι ἡ οὕτως ἀλήθεια καί τῷ ὄντως κτῆμα τοῦ ἐπισκόπου καί παντός κληρικοῦ εἶναι τό κατασάρκιον μέλαν τριβώνιον, ὅλα τά ἄλλα λάμποντα ἀρχιερατικά ἄμφια εἶναι τά ἱερά σύμβολα τῆς δόξης τοῦ Ἀναστάντος Βασιλέως Χριστοῦ τῇ προαγγελίᾳ τῶν ἐσχάτων τῆς δευτέρας καί ἐνδόξου παρουσίας Του, ἡμεῖς δέ φορεῖς καί κήρυκες τῶν συμβόλων καί τῶν ἀληθειῶν των".

Ὁ δέ ἀείμνηστος Κοζάνης Διονύσιος ἔλεγε στό ὑπόμνημά του περί τῆς Θείας Λατρείας, πού ἀπηύθυνε πρός ὅλους τούς Ἐπισκόπους τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, στίς 10 Αὐγούστου 1985: "Η ἐποχή μας δέν σηκώνει προκλήσεις, οἱ ἄνθρωποι κουράστηκαν καί δέν ἔχουν ποτέ ἐμπιστοσύνη στίς φανταχτερές τους πλούσιες ἐμφανίσεις. Ἡ ἱερατική λοιπόν ἀμφίεση καί μάλιστα τῶν Ἐπισκόπων πρέπει νά ἀπαλλαγεῖ ἀπό τόν φόρτο τῆς Βυζαντινῆς Βασιλικῆς μεγαλοπρέπειας καί πολυτέλειας. Οἱ βαριές καί χρυσές στολές ἄς μείνουν στίς ἱματιοθῆκες καί τό κειμηλιαρχεῖα τῶν Ἐκκλησιῶν μας καί ἄς φορέσουμε σεμνά καί ἱεροπρεπῆ ἄμφια πού δέν προκαλοῦν καί δέν σκανδαλίζουν προπάντων, ἄς ἀπαλλαγοῦμε ἀπό τά βαριά καί σαμαροειδῆ ρωσικά ἄμφια, τίς χρυσές καί πολύχρωμες στολές καί τά διάφορα σιδερικά σέ πατερίτσες, δικεροτρίκερα καί σταυρούς εὐλογίας. Ὅλα αὐτά δέν προσθέτουν τίποτε στήν θεία Λατρεία, ἀλλά ἀντίθετα πάρα πολύ ζημιώνουν γιατί πάντα ὁ ἐξωτερικός ὄγκος εἶναι σέ βάρος τίς οὐσίας. Ὄχι μόνο πρέπει νά συνηθίσουμε, ἀλλά πρέπει καί νά ντρεπόμαστε νά φορᾶμε πολλά χρυσά ὅταν λειτουργοῦμε. Ἡ προσωπική πεῖρα πρέπει νά μᾶς διδάξει ὅτι καταντᾶ νά μήν λειτουργοῦμε, ἀλλά νά ἔχουμε τόν νοῦ μας στά ἄμφια καί νά προσέχουμε πῶς θά βιδωθεῖ ἡ πατερίτσα καί μήπως πέσουν καί σπάσουν τά δικεροτρίκερα. Ὅλα αὐτά νά λείψουν, νά μείνουμε ἐλεύθεροι καί ἀπερίσπαστοι γιά νά τελέσουμε τήν Θ. Λειτουργία ὡς ἱερεῖς καί ὄχι ὡς στολισμένοι μέ ξένα ἄμφια καί διαδήματα καί παριστάνοντες τούς Βασιλεῖς".

Δύο ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες ἀπόψεις σεβαστές, διότι ἔχουν ἐπιχειρήματα καί οἱ μέν καί οἱ δέ. Μέσα στά θέματα τῆς σημερινῆς ἡμερίδος ἔχει προστεθεῖ καί τό θέμα τῆς ἐξωτερικῆς ἀμφιέσεως τῶν κληρικῶν. Ὅπως εἶπε καί ὁ Σεβ. Πρόεδρος τῆς Συνοδικῆς Ἐπιτροπῆς σέ δική μου πρωτοβουλία καί πρόταση ὀφείλεται ἡ συμπερίληψη καί τοῦ θέματος αὐτοῦ μεταξύ ὅλων τῶν ἄλλων.

Κάποτε ἠρωτήθην ἀπό ἕνα δημοσιογράφο ἐάν θά δεχόμουν νά ἀφαιρεθεῖ τό ράσο ἀπό τούς κληρικούς καί ἀπήντησα μέ ἐκκλησιολογική εὐθύνη καί συνέπεια ὅτι ἄν τό ἀποφασίσει ποτέ αὐτό ἡ Ἱερά Σύνοδος ἐγώ θά πειθαρχήσω καί βεβαίως δέν θά περιμένατε ἀπό τόν Ἀρχιεπίσκοπο νά κηρύξει ἐπανάσταση εἴτε τῆς Ἱερᾶς Συνόδου εἴτε ἐναντίον τῆς Ἱερᾶς Παραδόσεως. Νομίζω αὐτό τό πνεῦμα εἶναι ἐκεῖνο τό ὁποῖο πρέπει νά μᾶς διέπει. Ἀλλά, γιά νά φθάσουμε κάποτε ἐκεῖ θά πρέπει νά προηγηθεῖ μία ἐργώδης προσπάθεια νά ἀνεύρωμε τά αἴτια ἕνεκα τῶν ὁποίων τίθεται τό θέμα. Δέν πρέπει νά ἀγνοεῖται προφανῶς ὅτι, κατ' ἀρχήν, ἡ πρόταση εἴτε γιά τήν κατάργηση -γιά τόν ἔγγαμο κλῆρο- τοῦ ράσου, εἴτε γιά τόν περιορισμό τῶν χειρίδων εἴτε γιά κάποια πρακτικοτέρα διαρίθμησή του, προῆλθε ἀπό τόν Ἱερό Σύνδεσμο Κληρικῶν Ἑλλάδος.

Επειδή εἴμαστε φιλελεύθεροι ἄνθρωποι καί ἐπειδή ἀνήκουμε στήν πιό ἐλεύθερη θρησκεία τοῦ κόσμου, πού εἶναι ἡ Ἁγία Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, γι' αὐτό πιστεύω δέν πρέπει νά καταπιέζουμε τίς συνειδήσεις τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά νά δίδουμε τήν εὐκαιρία νά ἀκούγονται οἱ διάφορες ἀπόψεις. Δέν σημαίνει ὅτι ἐπειδή θά ἀκουσθεῖ κάτι εὐθύς ἀμέσως υἱοθετεῖται. Ὁ καθένας ἄς ἔχει τήν ἐλευθερία νά προβάλει τίς ἀπόψεις του, οἱ ἄλλοι νά τίς ἀκοῦμε καί ἐνδεχομένως ἐν συνεχείᾳ νά τίς κρίνουμε.

Επαναλαμβάνω, ὅμως, ὅτι μιά ἡμερίδα ἤ ἕνα Συνέδριο δέν ὑποκαθιστᾶ καί δέν ἀντικαθιστᾶ τήν ἀνωτάτη ἀρχαία Διοικητική Ἀρχή τῆς Ἐκκλησίας πού εἶναι ἡ Ἱερά Σύνοδος, ἡ μόνη ἁρμοδία νά λάβει ἐπί τοῦ προκειμένου ἀποφάσεις.

Θέλω νά σᾶς διαβεβαιώσω, ὡς Πρόεδρος αὐτοῦ τοῦ Ὀργάνου, δέν πρόκειται ποτέ ἡ Ιερά Σύνοδος χωρίς νηφαλιότητα, χωρίς εὐθύνη, χωρίς γνώση τῶν πραγμάτων καί χωρίς ἀγάπη πρός τόν Ἱερό Κλῆρο καί εὐσεβή λαό νά πάρει ἀποφάσεις οἱ ὁποῖες θά εἶναι ἀντίθετες εἴτε μέ τήν Παράδοση εἴτε μέ τήν εὐσέβεια τοῦ λαοῦ μας, τόν ὁποῖο ποτέ δέν πρέπει νά περιφρονοῦμε καί τοῦ ὁποίου τήν γνώμη δέν πρέπει νά θέτουμε ἐκ ποδῶν. Μέ αὐτή τή λογική ἐτέθη αὐτό τό θέμα πρός συζήτησιν μεταξύ τῶν θεμάτων τῆς παρούσης ἡμερίδος. Θέλω νά πιστεύω ὅτι θά δικαιολογήσει αὐτή τήν εὐαισθησία μας, εὐαισθησία ἡ ὁποία προέρχεται ἀπό τήν ἀντιμετώπιση μετά σοβαρότητος ἀλλά καί παρρησίας ἑνός θέματος τό ὁποῖο οὕτως ἤ ἄλλως ἔχει τεθεῖ, ἀπασχολήσει ἕνα μικρό ἤ μεγαλύτερο τμῆμα τοῦ Ἱεροῦ μας Κλήρου.

Τό νά κλείνουμε τά μάτια μας σέ προβλήματα τά ὁποῖα τίθενται αὐτό δέν μᾶς βοηθάει, ἀλλά ἀντιθέτως εἶναι ἡ πολιτική τῆς στρουθοκαμήλου: κλείνουμε τά μάτια ἐνῶ ὑπάρχει μπροστά μας τό ἀντικείμενο τό ὁποῖο οὕτως ἤ ἄλλως ὑφίσταται. Τό τέλειο, τό καλύτερο, τό ἄριστο εἶναι νά τίθενται τά ζητήματα, τά προβλήματα, τά ἐπιχειρήματα ἑκατέρωθεν καί διά τῆς κοινῆς συμμετοχῆς τῶν πολλῶν, ἀλλά καί διά τῆς ἀναμείξεως αὐτῶν τῶν στοιχείων τελικά, νά υἱοθετοῦνται οἱ πλέον πρόσφορες γιά τήν περίσταση ἀπόψεις, ἀπόψεις πού θά ἀποτελοῦν τό συμπίλημα τῶν διαφορετικῶν τάσεων οἱ ὁποῖες ὑπάρχουν στό ἐκκλησιαστικό μας σῶμα. Εἶμαι βέβαιος ὅτι αὐτό θά πράξουμε, ἐπειδή ὅλοι ἀγαποῦμε τήν Ἐκκλησία καί κανένας δέν θέλει οὔτε νά σκανδαλίζει οὔτε νά ὁδηγήσει τήν Ἐκκλησία σέ περιπέτεια.

Ἀγαπητοί ἀδελφοί καί πατέρες,

Ιδιαίτερα θέλω νά χαιρετήσω τήν ἐν μέσῳ ἡμῶν παρουσία τῶν μοναζουσῶν, οἱ ὁποῖες εἶναι ἐδῶ προσκληθεῖσες, διότι ἀσχολοῦνται μέ τά ἱερά ἄμφια.

Ξέρετε ὅτι σήμερα στήν Ἐκκλησία μας ὑπάρχουν γυναικεῖες Μονές οἱ ὁποῖες κατασκευάζουν ἄμφια, δηλ. χρυσοκέντητα κ.λπ., καί ἑπομένως θεωρήσαμε πώς θά ἦταν ἀπαραίτητο ἤ μᾶλλον θά ἔλειπε κάτι τό σημαντικό ἀπό τήν παροῦσα Ἡμερίδα ἄν δέν ἦσαν παροῦσες καί οἱ ἀδελφές μας αὐτές, οἱ ὁποῖες ἀσχολοῦνται μέ τό ἀντικείμενο πού ἀποτελεῖ τό θέμα μας στήν Ἡμερίδα αὐτή.

Επίσης, θέλω νά χαιρετίσω καί τήν ἐν μέσῳ ἡμῶν παρουσία ἱερορραπτῶν, ἐπειδή καί αὐτοί οἱ ἄνθρωποι αὐτοί ἀγαποῦν τήν Ἐκκλησία.

Πρίν δύο χρόνια, πού ἔγινε κάποια ἔκθεση ἐκκλησιαστικῶν τεχνῶν καί τήν ἐπισκέφθηκα, εἶδα καί ὡραῖα ἀλλά καί ἄσχημα πράγματα πού ἐκτίθεντο ἐκεῖ πρός πώληση ἤ θαυμασμό. Κάλεσα κάποιους ἐκ τῶν ὑπευθύνων καί τούς εἶπα: "Παιδιά, βλέπω ἐδῶ πολλά ὡραῖα πράγματα τά ὁποῖα ἔχετε κατασκευάσει προφανῶς μέ τήν ἔμπνευσή σας ἤ μέ τήν καθοδήγηση δέν ξέρω ποίου, ἀλλά βλέπω καί πράγματα πού ἐξοφθάλμως εἶναι ἀντίθετα μέ τήν παράδοση". Οἱ πάντες μοῦ εἶπαν: "Μακαριώτατε, πέστε μας πῶς πρέπει νά κάνουμε καί ἐμεῖς εἴμεθα πρόθυμοι νά ἀκολουθήσουμε τίς ὁδηγίες τῆς Ἐκκλησίας μας, διότι κανείς μας δέν θέλει νά ἀσυδοτεῖ σέ ἕνα χῶρο ἱερό".

Θέλω νά συγχαρῶ ὅλους τούς τεχνίτες καί καλλιτέχνες, πού ἀσχολοῦνται μέ τά ἄμφια, γι' αὐτή τήν τοποθέτησή τους. Ἡ παροῦσα Ἡμερίδα ἀποτελεῖ κατά κάποιο τρόπο ἀνταπόκριση καί στήν ἐκδηλωθεῖσα τέτοια πρόθεση.

Εν κατακλεῖδι εὐχαριστῶ τούς Σεβασμιωτάτους Ἱεράρχας, τούς Πανοσιολογιωτάτους καί Αἰδεσιμολογιωτάτους Πατέρες, τούς Ἐλλογιμοτάτους Καθηγητάς καί Εἰσηγητάς στά διάφορα θέματα τῆς Ἡμερίδος, ὅλους σας, ἀλλά καί τούς ἐντίμους συνεργάτας μας στόν τομέα τῶν ἱερῶν ἀμφίων.

Εὔχομαι καλή ἐπιτυχία στίς ἐργασίες αὐτῆς τῆς Ἡμερίδος.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2:

http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklioi.asp?id=633&what_sub=egyklioi

(τελευταία ενημέρωση 26-9-2018)

Εγκύκλιος υπ. αρ. 2825:περί λιτότητος και απλότητος εις την συμπεριφοράν και την αμφίεσιν Επισκόπων, Πρεσβυτέρων και Διακόνων (29/11/2005) , σ. 22.(29/11/2005).

Πρωτ. 5401 Ἀριθμ. Ἀθήνῃσι 29ῃ Νοεμβρίου 2005
Διεκπ. 2858
Ε Γ Κ Υ Κ Λ Ι Ο Σ 2825
Πρός
Τούς Σεβασμιωτάτους Μητροπολίτας
Τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ελλάδος.

Θέμα: «Περί Λιτότητος καί Ἁπλότητος εἰς τήν συμπεριφοράν καί τήν ἀμφίεσιν Ἐπισκόπων, Πρεσβυτέρων καί Διακόνων».

Σεβασμιώτατοι ἐν Χριστῷ ἀδελφοί,

«Δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητός ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς Εὐαγγέλιον Θεοῦ, ὅ προεπηγγείλατο διά τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν ἁγίαις γραφαῖς περί τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ... Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καί ἀποστολήν» (Ρωμ. α', 1-5) ἐκλήθη ἕκαστος ἐξ ἡμῶν εἰς τό ὑπερμέγιστον ἔργον τῆς Ἀρχιερατικῆς Διακονίας. Μετά φόβου Θεοῦ, ἀλλά καί μετ' ἐνθέου ζήλου, ἀνταπεκρίθημεν εἰς τήν οὐρανόπεμπτον αὐτήν κλῆσιν καί ἐχωρήσαμεν, χαίροντες καί τρέμοντες ἅμα, πρός τόν ἀνάντην δρόμον τῆς ἐμπεπιστευμένης ἡμῖν ἀποστολῆς. Ἐθέσαμεν τάς χεῖρας ἡμῶν ἐπί τούς οἴακας τῆς ὁλκάδος τῆς λαχούσης ἑκάστῳ ἡμῶν ἐπαρχίας καί ἐπλοηγήσαμεν Αὐτήν ἐν τῷ πελάγει τῶν θλίψεων πρός τόν εὔδιον λιμένα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Ἀλλ' ὅμως, «ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος, ὡς λέων ὠρυόμενος» (Α' Πετρ. ε', 8) καί «μυκώμενος» (Ἀποκαλ. ι' 3), ἐφθόνησεν τήν φιλόχριστον Διακονίαν ταύτην. «Οἱ ἀνταποδιδόντες ἡμῖν κακά ἀντί ἀγαθῶν, ἐνδιέβαλλον ἡμᾶς ἐπεί κατεδίωκον ἀγαθωσύνην» (Ψαλμ. λζ΄, 21). «Ἀδικίαν ἐλογίσατο ἡ γλῶσσα αὐτῶν· ὡσεί ξηρόν ἠκονημένον ἐποίησαν δόλον» (Ψαλμ. να΄, 4), «ἰός ἀσπίδων ὑπό τά χείλη αὐτῶν» (Ψαλμ. ρλθ΄, 4). Κατά τήν δοκιμασίαν αὐτήν ἠγωνίσθημεν ἵνα σταθῶμεν «ὥσπερ ἄκμων ἀνήλατος» (Ἰώβ. μα', 21). Σκέπη καί καταφυγή ἡμῶν ὁ Θεῖος τῆς Ἐκκλησίας Δομήτωρ, ἰσχύς καί ἐπιστηριγμός ὁ φιλόχριστος καί εὐσεβής λαός τοῦ Θεοῦ.

Η ὅλη αὕτη δοκιμασία ἔτρωσεν, ἀλλά καί ἐπροβλημάτισεν ἡμᾶς. Ἠκούσαμεν τήν φωνήν τοῦ λαοῦ, ὁ ὁποῖος ἐμπιστεύεται τήν Ἐκκλησίαν, ἐδέχθημεν τήν καλόπιστον κριτικήν τῆς νεότητος, ἡ ὁποία προσβλέπει πρός Αὐτήν, ὡς μόνην ἀκαταίσχυντον ἐλπίδα τῶν ἀναζητήσεων αὐτῆς. Διεξηγάγομεν πρῶτοι ἡμεῖς διάλογον μετά τῆς Κοινωνίας. Καί διεπιστώσαμεν ὅτι τό εὐσεβές πλήρωμα ἵσταται παρά τῷ πλευρῷ ἡμῶν, ἀλλά ἐπιθυμεῖ, ταυτοχρόνως, ἵνα διακρίνῃ ἐκκλησιαστικήν χριστοπρεπῆ αὐθεντικότητα εἰς τήν συμπεριφοράν ἡμῶν, ἀπερικλόνητον καί σταθεράν συνέπειαν τῶν λόγων καί τῶν πράξεων ἡμῶν, «μή πως ἄλλοις κηρύξαντες, αὐτοί ἀδόκιμοι γενώμεθα» (Α' Κορινθ. θ' 27).

Ὅθεν ἡ Διαρκής Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐν τῇ Συνεδρίᾳ Αὐτῆς τῆς 4ης φθίνοντος μηνός Νοεμβρίου ἐ.ἔ., διεξελθοῦσα μετά τῆς προσηκούσης εὐθύνης τό ἐν τοῖς ὕπερθεν διαλαμβανόμενον θέμα καί σκοποῦσα τήν σωτηρίαν ψυχῶν, ὑπέρ ὧν Χριστός ἀπέθανεν, ἀπεφάσισεν ὅπως καταστήσῃ πάντας ὑμᾶς, τούς ἐν Χριστῷ ἀδελφούς καί συλλειτουργούς, κοινωνούς καί μετόχους τῶν σκέψεων καί τῶν προβληματισμῶν Αὐτῆς:

α. Καλούμεθα, ἀγαπητοί ἀδελφοί, ἵνα φυλάσσωμεν τό δωρηθέν ἡμῖν πανίερον χάρισμα. «Μή ἀμέλει τοῦ ἐν σοί χαρίσματος» (Α' Τιμ. δ' 14), διδάσκει ὁ οὐρανοβάμων Ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν, «ἵνα σου ἡ προκοπή φανερά ᾖ ἐν πᾶσιν» (Α' Τιμ. δ', 15). Ὁ ἀδιάλειπτος καί ἀνύστακτος ἀγών ἡμῶν, ἐπί τῷ τέλει τῆς ἀναζωπυρήσεως τοῦ χαρίσματος τῆς Ἀρχιερωσύνης, θέλει ἐπιθέσει ἡμᾶς «ἐπί τήν λυχνίαν» (Μάρκ. δ', 21), «ὅπως οἱ ἄνθρωποι ἴδωσιν τά καλά ἔργα ἡμῶν καί δοξάσωσι τόν πατέρα ἡμῶν τόν ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (Ματθ. ε΄, 16).

β. Καλούμεθα, περιπόθητοι ἀδελφοί, «ἵνα ... βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καί σεμνότητι» (Α' Τιμ. β' 2), «μή ἐν χρυσῷ, ἤ μαργαρίταις ἤ ἱματισμῷ πολυτελεῖ» (Α' Τιμ. β' 9). Εἰς τήν σύγχρονον ἐποχήν ἱκανόν μέρος τοῦ ποιμνίου ἡμῶν πένεται, ἀντιμετωπίζει, ἰδίᾳ οἱ νέοι, τό δυσεπίλυτον πρόβλημα τῆς ἀνεργίας, οἰκογένειαι διαβιοῦσι ἔχουσαι προσόδους οὔσας ὑπό τό ὅριον τῆς πτωχείας, ἄστεγοι περιπλανῶνται, πρόσφυγες ἀναζητοῦσι χώραν καί γῆν, ἀσθενεῖς ἀποστεροῦνται τήν ἀπαραίτητον οἰκονομικήν δυνατότητα διά τήν νοσηλευτικήν ἤ φαρμακευτικήν ἀγωγήν αὐτῶν· «τίς ἀσθενεῖ καί οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καί οὐκ ἐγώ πυροῦμαι;» (Β΄ Κορ. ια΄ 29). Ἀναντιρρήτως τό ἔργον τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν, πρός ἀνακούφισιν τῶν πολυτρόπως ἐμπεριστάτων ἀδελφῶν ἡμῶν, εἶναι τεράστιον, ἴσως μοναδικόν εἰς τήν Χώραν ἡμῶν, μολονότι οἱ μισοῦντες Σιών ἐπιδιώκουσιν, ἀδιαλείπτως, ὅπως τιθῶσιν αὐτό «ὑπό τόν μόδιον» (Ματθ. ε΄, 16). Παρά ταῦτα, «ὀφείλομεν καί ἡμεῖς τά ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζοντες» (Ρωμ. ιε΄, 1) ἵνα ἀποφεύγωμεν τήν πρόκλησιν καί τόν σκανδαλισμόν τῶν συνειδήσεων αὐτῶν, μέ ἀμφίεσιν λιτήν, ἁπλῆν καί ἱεροπρεπῆ, μή ἐνδυομένοι «πορφύραν καί βύσσον» (Λουκ. ιστ΄, 19), ὥστε ἐμπνεόμενος ὑπό τοῦ ἡμετέρου παραδείγματος, ὁ πιστός καί εὐσεβής τοῦ Κυρίου Λαός ἵνα ᾖ σύμμαχος εἰς πᾶσαν προσπάθειαν ἡμῶν ὑπέρ τῶν δικαίων τῆς Εκκλησίας τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς ὠφελείας τοῦ Ἔθνους ἡμῶν.

γ. Καλούμεθα, πεφιλημένοι ἀδελφοί, ἵνα διακρινώμεθα καί ὑπό ἁπλότητος εἰς τήν ἐν γένει συμπεριφοράν ἡμῶν. Αἱ ἐξουσιαστικαί καί ἀδιάλλακτοι ἐκδηλώσεις τῆς προσωπικότητος ἀπ?άδουσι πρός τό φρόνημα τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας, τό ὁποῖον πᾶσαν τήν ζωήν αὐτοῦ εἰς Αὐτήν παρατίθησι, ἀλλ' ἐπιζητεῖ ἀπό τούς λειτουργούς Αὐτῆς τήν ταπείνωσιν, τήν ἀγαθότητα, τήν προσήνειαν, τήν γλυκύτητα, τήν μακροθυμίαν, τήν διάθεσιν τῆς διακονίας. Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός «ὑπόδειγμα ἔδωκεν ἡμῖν, ἵνα καθώς Αὐτός ἐποίησεν ἡμῖν καί ἡμεῖς ποιοῦμεν» (πρβ. Ἰωάν. ιγ΄, 15). Ὡς servi, servorum dei, ὀφείλομεν ἵνα διάγωμεν τήν Ἀρχιερατικήν πολιτείαν ἡμῶν, ὅπως, καί τό πάντιμον καί μεγαλοπρεπές ὄνομα τοῦ ἐν Τριάδι Θεοῦ μεγαλύνηται, καί ὁ πολύφωτος οὐρανός, ἡ Ἐκκλησία Αὐτοῦ, λαμπρύνηται.

Σεβασμιώτατοι ἐν Χριστῷ ἀδελφοί,

Κατά τήν διάρκειαν τῆς Θείας Λειτουργίας καί συγκεκριμένως μετά τήν προτροπήν «ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν», ἔχομεν τήν εὐκαιρίαν, ὁσάκις συλλειτουργῶμεν, ἵνα δίδωμεν «φίλημα ἅγιον» λέγοντες τήν φράσιν: «Ὁ Χριστός ἐν τῷ μέσῳ ἡμῶν καί ἦν καί ἔστι καί ἔσται, εἰς αἰῶνας αἰώνων». Ἔχοντες τήν ἱεράν αἴσθησιν αὐτῆς τῆς λατρευτικῆς ἐμπειρίας ἐξεφράσαμεν τάς ὡς εἴρηται σκέψεις εἰς ὑμᾶς «οὐ καθ' ὑπεροχήν λόγου ἤ σοφίας» (Α΄ Κορ. β΄, 1) ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ καί σεβασμῷ καί τιμῇ, εἰς δήλωσιν καί βεβαίωσιν ὅτι ἕν σῶμα ἐσμέν τοῦ Χριστοῦ καί εἰς μαρτυρίαν κοινήν παντί τῷ κόσμῳ ὅτι Αὐτός ἐστι ἡ ὁδός καί ἡ Ἀλήθεια καί ἡ Ζωή ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Αὐτοῦ.

Επί δέ τούτοις, παρακαλοῦντες ὅπως ἐν τῇ ἔμφρονι ποιμαντικῇ μερίμνῃ ὑμῶν ἐνημερώσητε δι' Ἱερατικῶν Συνάξεων περί τῶν ἐν τοῖς ὕπερθεν διαλαμβανομένων καί τόν ὑφ' ὑμᾶς Ἱερόν Κλῆρον, κατασπαζόμεθα ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ καί διατελοῦμεν μετ' ἀγάπης.

† Ὁ Ἀθηνῶν Χ Ρ Ι Σ Τ Ο Δ Ο Υ Λ Ο Σ, Πρόεδρος
† Ὁ Μεσσηνίας Χρυσόστομος

Ὁ Κορίνθου Παντελεήμων
† Ὁ Τριφυλίας καί Ὀλυμπίας Στέφανος
† Ὁ Σερρῶν καί Νιγρίτης Θεολόγος
† Ὁ Σιδηροκάστρου Μακάριος
† Ὁ Ἐδέσσης, Πέλλης καί Ἀλμωπίας Ἰωήλ
† Ὁ Ζιχνῶν καί Νευροκοπίου Ἱερόθεος
† Ὁ Ἐλευθερουπόλεως Χρυσόστομος
† Ὁ Σερβίων καί Κοζάνης Παῦλος
† Ὁ Μεσογαίας καί Λαυρεωτικῆς Νικόλαος
† Ὁ Πατρῶν Χρυσόστομος
† Ὁ Κυθήρων Σεραφείμ
Ὁ Ἀρχιγραμματεύς
† Ὁ Χριστιανουπόλεως Σεραφείμ
Ἀκριβές Ἀντίγραφον
Ὁ Ἀρχιγραμματεύς
† Ὁ Χριστιανουπόλεως Σεραφείμ

ΠΙΝΑΚΕΣ ΕΙΚΟΝΩΝ



Εικ.1. Ιερατικά άμφια Βυζαντινής περιόδου. α. Διακόνου: 1.Οράριο 2. Στιχάριο, 3. Επιμανίκια – β . Πρεσβυτέρου: 1. Επιτραχήλιο, 2. Φελώνιο, 3.Στιχάριο, 4. Επιμανίκια, 5. Ζώνη – γ . Επισκόπου: 1. Ωμοφόριο, 2. Φελώνιο, 3. Επιτραχήλιο, 4. Επιμανίκια, 5. Επιγονάτιο, 6. Στιχάριο, 7. Ζώνη.



Εικ.2. Ο Άγιος Δημήτριος με έναν επίσκοπο και έναν άρχοντα. Ψηφιδωτό. Ι. Ναός Αγίου Δημητρίου. Θεσσαλονίκη, 7ος αι.



Εικ.3. Ο αυτοκράτορας Ιωάννης Καντακουζηνός και ως μοναχός Ιωάσαφ. Μικρογραφία χειρογράφου. Κώδ. 1242, 1370-75. Παρίσι. Εθνική Βιβλιοθήκη.

Εικ.4. Χρυσοκέντητος Αήρ - Επιτάφιος. Ι. Μ. Μεγάλου Μετεώρου. Ώριμος 14ος αι.



Εικ.5. Ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος μαζί με άλλους αγίους αρχιερείς και μοναχούς. Μικρογραφία χειρογράφου: Κώδ. gr.666, φ1β, 12ος αι. Ρώμη. Βατικανή Βιβλιοθήκη.



Εικ.6. Χρυσοκέντητη Ωραία Πύλη Ευφημίας μοναχής, 1399.
Ι.Μ. Χιλανδαρίου. Άγιον Όρος



Εικ.7. Η αγγελική Θεία Λειτουργία. Τοιχογραφία.
Άγιος Αντώνιος Βροντήτσι. Κρήτη, 14ος αι.



Εικ.8. Συλλειτουργούντες ιεράρχες. Τοιχογραφία αψίδας Ι. Βήματος.
Ιερός Μητροπολιτικός Ναός Αγίου Αθανασίου. Ιωάννινα, 19ος αι.



Εικ.9. Σύγχρονο χρυσοκέντητο φελώνιο.



Εικ.10. Η Αυτού Θειοτάτη Παναγιότης ο Οικουμενικός Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και Νέας Ρώμης κ. κ. Βαρθολομαίος.

Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΣΧΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΕΤΕΡΟΘΡΗΣΚΟΥΣ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΕΤΕΡΟΔΟΞΟΥΣ.

- π. Σπυρίδων Κωνσταντής, Μ.Φ. Χριστιανικής Λατρείας του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α

Ο τίτλος της παρούσας εισηγήσεως είναι: «Η Ορθόδοξη Εκκλησία και οι σχέσεις της εντός της λατρείας με τους Ετερόθρησκους και τους Ετερόδοξους». Για την κατανόηση του θέματος είναι απαραίτητη η επεξήγηση ότι η αναφορά «εντός της λατρείας» σημαίνει την κάθε λειτουργική έκφανση της Ορθόδοξης Πίστεως όχι μόνο στον Ιερό Ναό αλλά γενικά, σε κάθε λατρευτική πράξη.

Η συνύπαρξη και η εκκλησιαστική επικοινωνία μελών διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων είναι ζητήματα με ποικίλες προεκτάσεις. Οι πρόσφατες εξελίξεις πληθυσμιακών μετακινήσεων, εκφράζουν την συνεχώς εξελισσόμενη αλλαγή του θρησκευτικού κόσμου. Το ζήτημα συνύπαρξης μελών έτερων θρησκευτικών κοινοτήτων επισημαίνεται μέσα από τις σχέσεις των ανθρώπων σε κοινωνικό, πολιτιστικό και θρησκευτικό επίπεδο. Η προσδοκία αξιολόγησης είναι πολύ σημαντική καθώς ο παγκόσμιος θρησκευτικός χάρτης συνεχώς μορφοποιείται και πλέον δεν υφίσταται σταθερή η όποια «παραδοσιακή» θρησκευτική εικόνα του.

Ασφαλώς τα θέματα τα οποία εκφράζονται στο θρησκευτικό διάλογο δεν είναι πρωτόγνωρα. Η σημασία της προσέγγισης των ζητημάτων μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων διαπιστώνεται από την ιστορική ίδρυση της Εκκλησίας. Κατά την εποχή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η ιστορική συνάντηση του Χριστιανισμού με τον Ιουδαϊσμό εξελίσσεται σε πρώτη οικουμενική επικοινωνία. Καθώς, η παρουσία του Χριστιανισμού ως Εκκλησία εκφράζει την Θεολογία στον μέχρι τότε ειδωλολατρικό κόσμο και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Η αντιμετώπιση της «νέας» θρησκείας δεν έτυχε διαλόγου αλλά αρνητικής αντιμετώπισης με διωγμούς και βία. Η παρουσία των πρώτων τοπικών Εκκλησιών εκφράζεται ως ιεραποστολή μέσα στο πρότερο θρησκευτικό πάνθεον/γίγνεσθαι.

«Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἒθνη…»

Διαχρονική αποστολή της Εκκλησίας είναι το κήρυγμα της Βασιλείας του Θεού στον Κόσμο. Το έργο της και των μελών της πρέπει να είναι βασισμένο στην προτροπή του Κυρίου: «*πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*»[1]. Η Εκκλησία έχει οικουμενική διάσταση και οφείλει να περιλαμβάνει κάθε πιστό μέλος. Ανεξάρτητα από την καταγωγή και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ή γνωρίσματα του. Η μέριμνα να

---

[1]Ματθ. 28,19

φανερωθεί η σωτηρία δια της Εκκλησίας εκφράζεται με την διαχρονική ιεραποστολή. Τα όρια της οποίας δεν είναι γεωγραφικά αλλά κυρίως και πρωτίστως θεολογικά. Σε παγκόσμιο επίπεδο η Ορθόδοξη Εκκλησία ακολουθώντας την εντολή των λόγων του Κυρίου οφείλει να δίνει ιεραποστολική μαρτυρία ακόμη και σε εκείνους που δεν ανήκουν ως μέλη σε εκείνη.

Θεία λατρεία και κόσμος

Κεντρικό σημείο αναφοράς των πιστών μελών της Εκκλησίας στη χριστιανική πίστη αποτελεί η Λατρεία. Στις ευχές της Εκκλησίας μνημονεύεται εκτός από τα μέλη της ολόκληρος ο κόσμος! Η Λατρεία είναι σύναξη : «Υπέρ του σύμπαντος κόσμου και της των πάντων ενώσεως..»[2]. Η ένωση στην Εκκλησία είναι η ενταγμένη αναφορά στο πρόσωπο του Χριστού. Η ένταξη των νέων μελών στη λειτουργική ζωή βασίζεται στη συνειδητή κατανόηση των θεμάτων της πίστεως. Η σταδιακή Κατήχηση των υποψηφίων μελών υπήρξε εξ' αρχής ο απαραίτητος τρόπος εισόδου στην Εκκλησία. Ώστε, οι Κατηχούμενοι να εντάσσονται με το μυστήριο του Βαπτίσματος στην Εκκλησία ως μέλη «τίμια»[3]. Με την καθιέρωση του νηπιοβαπτισμού η ένταξη στην Εκκλησία με την κατήχηση έχει σχεδόν εκλείψει. Σήμερα, η τάξη των κατηχουμένων δεν υφίσταται και η ύπαρξη περιπτώσεων κατήχησης δεν είναι ευδιάκριτη. Εκτός από τη συμμετοχή στη Λατρεία των πιστών-μελών της Εκκλησίας και την πιθανή παρουσία των υποψηφίων μελών της (των κατηχουμένων) διαπιστώνεται σε πολλές περιπτώσεις η επικοινωνία και παρουσία μη πιστών. Η δεδομένη μεταβολή της εικόνας των μελών της Εκκλησίας από τους πρώτους αιώνες μέχρι τη σημερινή εποχή και η ύπαρξη θρησκευτικών κοινοτήτων επεξηγεί την έλλειψη της τάξεως των κατηχουμένων αλλά και ποια θα πρέπει να είναι η προοπτική της επικοινωνίας και του θρησκευτικού διαλόγου από την πλευρά της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Κατάλογος ετερόδοξων και ετερόθρησκων θρησκευτικών κοινοτήτων στην Ελλάδα

Όσοι συνειδητά ή όχι δεν ανήκουν στην Εκκλησία αυτομάτως δεν μπορούν να ονομάζονται πιστά μέλη της. Προκύπτει επομένως το ερώτημα: Ποιοί ακριβώς είναι οι μη πιστοί; Εκτός από τα μέλη της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ελλάδα ο προσδιορισμός και η παρουσία **5** Ετερόθρησκων και **76** Ετερόδοξων θρησκευτικών κοινοτήτων είναι ενδεικτικός για την εξακρίβωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων των εκτός Εκκλησίας. Των μελών που ανήκουν σε κάθε θρησκευτική κοινότητα. Σύμφωνα με το άρθρο 1 του Νόμου 4301/2014 για την «*Οργάνωση της νομικής μορφής των θρησκευτικών κοινοτήτων και των ενώσεών τους στην Ελλάδα*» θρησκευτική κοινότητα «*είναι ο ικανός αριθμός φυσικών προσώπων, με συγκεκριμένη θρησκευτική Ομολογία γνωστής θρησκείας, μόνιμα εγκατεστημένων σε ορισμένη γεωγραφική περιοχή, με σκοπό την κοινή άσκηση της λατρείας της και την τέλεση των καθηκόντων που απαιτούνται από*

[2] Δεήσεις Θείας Λειτουργίας Ιωάννου Χρυσοστόμου-Μεγάλου Βασιλείου
[3] Προβαπτισμαστική Ευχή Κατήχησης «εις το ποιήσαι κατηχούμενον».

την κοινή Ομολογία των μελών της».[4] Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητο να διευκρινισθεί ότι ο προσδιορισμός κάθε Ετερόδοξης θρησκευτικής κοινότητας απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή. Ο αυτό-προσδιορισμός των ετερόδοξων θρησκευτικών κοινοτήτων σχετίζεται με τους όρους ''Εκκλησία'' και ''Χριστιανός''. Ως γνωστόν οι περισσότερες προήλθαν ως «παραφυάδες» από τη μεταξύ τους διάσπαση. Ιστορικά, η Εκκλησία γνωρίζει τα προβλήματα της διάσπασης και της απόκλισης με την εμφάνιση των Αιρέσεων στην εκκλησιαστική ζωή. Αξίζει ωστόσο να μνημονευθεί ότι οι έννοιες «αίρεση» και «σχίσμα» κατά τους πρώτους αιώνες χρησιμοποιούνται με διαφορετική σημασία όπως επισημαίνει ο πρωτοπρεσβύτερος Ευάγγελος Μαντζουνέας[5]. Για τη θεώρηση της αίρεσης και την αποφυγή απόδοσης σε Ετερόδοξες Εκκλησίες ο καθηγητής Βλάσιος Φειδάς σημειώνει: «*Οι ρωμαιοκαθολικοί, οι παλαιοκαθολικοί, οι αγγλικανοί και οι προτεστάντες δεν έχουν καταδικασθεί υπό της Ορθοδόξου Εκκλησίας δι επισήμου εκκλησιαστικής πράξεως ως αιρετικοί, κατά προφανή εφαρμογήν της αρχής της εκκλησιαστικής οικονομίας και επ ελπίδι αποκαταστάσεως της μετ αυτών εκκλησιαστικής κοινωνίας…*[6]» Γίνεται, επομένως αντιληπτό ότι είναι εύλογη η αποφυγή χρήσης των όρων «αιρετικός» ή «σχισματικός» στα πλαίσια του διαλόγου και της επικοινωνίας. Στην Ευρώπη και σε ολόκληρο τον κόσμο παρά τις αριθμητικές διαφοροποιήσεις για την Εκκλησία της Διασποράς το νόημα των όρων παραμένει το ίδιο στην βάση του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Θρησκευτική κοινότητα

Επίσης ο χαρακτηρισμός ως «Ομολογία» ή «Εκκλησία» αποδίδεται με συγκεκριμένη έννοια και υπό προϋποθέσεις. Δύο προσυνοδικά κείμενα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου, της Ε΄ Προσυνοδικής Πανορθόδοξης Διασκέψεως στο Σαμπεζύ-Γενεύη επεξηγούν τη σημασία του διαλόγου εκείνο: Για τις «σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν χριστιανικόν κόσμον» αλλά και εκείνο για «…την αποστολή της (Ορθοδόξου Εκκλησίας) εν τω σύγχρονω κόσμω». Με τη σύγκλιση της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου κατά το έτος 2016 η Ὀρθόδοξη Εκκλησία, «…οὖσα ἡ Μία, Ἁγία, Καθολική καί Ἀποστολική Ἐκκλησία» αναφέρεται σε «Εκκλησίες» ή «Ομολογίες» για τις Ετερόδοξες χριστιανικές θρησκευτικές κοινότητες. Η αναφορά σε θρησκευτικές κοινότητες ευνοεί την παρούσα εισήγηση από την πολυπλοκότητα κάθε ερμηνείας τόσο για τους Ετερόθρησκους όσο και για τους Ετερόδοξους. Επομένως επισημαίνεται ότι η χρήση του όρου περιγράφει κάθε περίπτωση παρουσίας μελών εκτός Εκκλησίας τα οποία « εντάσσονται» σε κάποια κοινότητα.

[4]Φεκ Α΄223/7.10.2014 ανακτήθηκε από τον επίσημο διαδικτυακό ιστότοπο του Υπουργείου Παιδείας, Έρευνας και Θρησκευμάτων http://www.opengov.gr/ypepth/?p=1874

[5]Πρωτοπρ.Ευαγγέλος Ματζουνέας, *Τα αδικήματα αιρέσεως και σχίσματος κατά τους οκτώ πρώτους αιώνας*, Αθήνα 1977, σ.41

[6] Βλ. Φειδάς, «Το ζήτημα της συμπροσευχής μετά των ετεροδόξων κατά τους ιερούς κανόνας», Γρηγορίου Λαρετζάκη, Κων.Σκουτέρη, Βλ. Φειδά, *Η συμπροσευχή με τους ετεροδόξους κατά την ορθόδοξη θεολογική Παράδοση*, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 143

Ο καλός Ποιμήν

Η σχέση της Εκκλησίας και των μελών της με τους εκτός Εκκλησίας είναι συνδεδεμένη με την εικόνα του Καλού Ποιμένος. Ο Κύριος μας λέγει ότι το θέλημα του Θεού είναι η αναζήτηση και εύρεση κάθε ανθρώπου αλλά ακόμη και του ενός πεπλανημένου. Η διάκριση Ετερόθρησκων και Ετερόδοξων σχετικά με την θρησκευτική αναφορά τους είναι βασική για την κατανόηση και εκκλησιαστική επικοινωνία. Οι ετερόθρησκοι δεν είναι Χριστιανοί, ανήκουν σε άλλες θρησκείες ή είναι άθρησκοι. Οι ετερόδοξοι έχουν παρεκκλίνει από την ορθή Πίστη[7]. Για την προσέγγιση των Ετερόθρησκων αναφέρεται η προτροπή του Κυρίου: *«…καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνά με δεῖ ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν.»* [8] Η ορθή θεώρηση των ζητημάτων της πίστεως αποτυπώνεται με την θέσπιση των Ιερών Κανόνων της Εκκλησίας. Η θεολογία της Εκκλησίας εκφράζεται μέσα από τις απόφάσεις και τους Κανόνες των Αποστολικών, Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων. Επομένως, σε κάθε περίπτωση οι Κανόνες της Εκκλησίας οριοθετούν την επαφή και επικοινωνία των πιστών μελών της Εκκλησίας μεταξύ τους και μεταξύ των μη πιστών μελών. Η παρουσία και η ενδεχόμενη «συμμετοχή» στη λειτουργική ζωή όσων δεν ανήκουν ως μέλη της Εκκλησίας είναι γεγονός που οφείλει να μας προβληματίζει. Οι σχέσεις με τα μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων όπου και αν εκφράζονται (στην Ελλάδα, την Ευρώπη ή σε κάθε άλλο σημείο της γης) έχουν ως άξονα την διακήρυξη της Βασιλείας του Θεού. Το ευαγγέλιο απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους. Για το λόγο αυτό είναι χρήσιμη η ιστορική αναδρομή, ώστε να ομιλούμε ενδυμούμενοι ότι πάντοτε ο διαχρονικός σκοπός της Εκκλησίας είναι ο «ευαγγελισμός» του ανθρώπου. Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης η οικουμενική διάσταση της Εκκλησίας είναι ιδιαίτερα σημαντική. Σήμερα η Ορθοδοξία έχει ανάγκη και υποχρέωση να επικοινωνήσει εκτός από τα μέλη της και με τον άλλο άνθρωπο[9] «*τα πρόβατα τα εκτός της αυλής*»[10]. Επιχειρώντας τη σύναξη σε μία ποίμνη… Πως και με ποιους Κανόνες ;

Ιεροί Κανόνες

Το καθήκον επαναφοράς των πλανηθέντων μελών προσδιορίζεται από τους Ιερούς Κανόνες. Οι αποστολικοί κανόνες καθώς και εκείνοι των Τοπικών και Οικουμενικών Συνόδων αναφέρουν την ευθύνη των μελών της Εκκλησίας και ιδιαιτέρως των ορθοδόξων ιεραρχών για την επαναφορά σε αυτή, εκείνων οι οποίοι έχουν απομακρυνθεί από πλάνη ή ακόμη και εκείνων οι οποίοι δεν έχουν γνωρίσει την Εκκλησία. Συγκεκριμένα για εκείνους που έχουν πλανηθεί και την υποχρέωση επαναφοράς τους αναφέρουν οι: 121ος/131ος (ρκα'/ρλα'), 123ος/132ος (ρκγ'/ρλβ'), κανόνες

[7] Παν. Μπούμης, *Κανονικόν Δίκαιον*, σ.232
[8] Ιω, 10,16
[9] Ιω. 10,16
[10] Ματθ. 18, 12

της συνόδου Καρθαγένης[11]. Μάλιστα ο 121ος κανόνας τονίζει την ευθύνη του επισκόπου για την μη επιστροφή των πλανηθέντων και την τιμωρία με αφαίρεση της επισκοπής και την αντικατάσταση του από άλλον επίσκοπο ο οποίος θα φροντίσει για την επιστροφή των πλανηθέντων μελών[12]. Επίσης οι: 10ος (ι'), 45ος (με') και 46ος (μστ') Αποστολικοί Κανόνες, καθώς και οι 31ος (λα΄), 32ος (λβ΄), 33ος (λγ΄), 37ος (λζ΄) και 39ος (λθ΄) Κανόνες Λαοδικείας αναφέρονται σχετικά με τις σχέσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας με τους Ετερόθρησκους και τους Ετερόδοξους. Ο 45ος (με΄) αποστολικός κανόνας αναφέρει αποκλεισμό κάθε επικοινωνίας με αιρετικό μέσα στη λατρεία. Αποκλεισμό και της απλής συμπροσευχής αλλά «κοινωνίας» στα μυστήρια. Διότι η μυστηριακή «κοινωνία» έχει ως βάση την ορθή πίστη.

Διάκριση θρησκευτικών κοινοτήτων

Στη σημερινή εποχή η αναφορά στους Ιερούς κανόνες προϋποθέτει και τη διάκριση των μελών των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων. Σε διαφορετική περίπτωση η γενίκευση και η κατάταξη περιπλέκει την δυνατότητα εφαρμογής των Κανόνων. Όσον αφορά την ύπαρξη των θρησκευτικών κοινοτήτων και την επαφή των μελών τους με την Ορθόδοξη Εκκλησία και την λατρεία διαπιστώνεται ότι στις Κοινότητες των Ετεροθήσκων διακρίνονται μέλη:

α) Με δεδομένη αποφυγή συμμετοχής στη λατρευτική ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

και β) Μέλη με τάσεις συμμετοχής στη λατρευτική ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Ομοίως σε Κοινότητες Ετερόδοξων διακρίνονται μέλη:

α) Με στάση αποφυγής από τη λατρευτική ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

και β) Μέλη με τάσεις συμμετοχής στη λατρευτική ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Με την διάκριση της ανεξάρτητης συμπεριφοράς των μελών των θρησκευτικών κοινοτήτων και εστιάζεται η προσωπική επιλογή για επαφή με την λατρεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας η οποία αναζητά νέο πλαίσιο διαλόγου. Η προσέγγιση

Περιπτώσεις «συμμετοχής» και «επικοινωνίας»

Είναι πλέον αντιληπτό ότι και η μέχρι προ ολίγων ετών «παραδοσιακή» βαπτισματική είσοδος στην Εκκλησία έχει ή μάλλον τείνει να μετριασθεί. Η παρουσία τέκνων μεταναστών εκτός από δημογραφικό γεγονός σημαίνει και αλλαγή της θρησκευτικής ομοιογένειας. Σε πολλές περιπτώσεις η πρώτη επαφή ανήλικων μη χριστιανών πραγματοποιείται σε κάποια ενδεχόμενη σχολική επίσκεψη στον Ιερό Ναό.

(1) Η πρώτη «συνάντηση» των μη χριστιανών γίνεται με τον καθιερωμένο Εκκλησιασμό των μαθητών στον Ιερό Ναό. Όταν πλέον πραγματοποιείται σημαίνει και την πιθανή παρουσία όχι μόνο βαπτισμένων μαθητών. Οπότε εξελίσσεται η «επικοινωνία» και η «συμμετοχή» μη πιστών της Εκκλησίας ως γεγονός. Με ποιο τρόπο

[11] Παν. Μπούμης, «Γενικές βάσεις καθορισμού των σχέσεων» *Κανονικόν Δίκαιον*, σ. 233 Γε

[12] Παν. Μπούμης, ό.π. σ.233

είναι δυνατόν να διακριθούν οι μαθητές που ανήκουν σε άλλες θρησκευτικές κοινότητες αλλά «εκκλησιάζονται» με την αφορμή ή την αιτία του μαθητικού εκκλησιασμού; Το ερώτημα γίνεται πιο δύσκολο όταν τεθεί και το ζήτημα της συμμετοχής στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας ή της συμμετοχής σε κάποιας άλλη αγιαστική πράξη (αγιασμός, αρτοκλασία, αντίδωρο…).

(2) Η Εκπαιδευτική Επίσκεψη στον Ιερό Ναό εκτός τελετής αποτελεί μία πιο ήπια περίπτωση καθώς η δυνατότητα διαλόγου δύναται να είναι ωφέλιμη για την επικοινωνία. Ωστόσο πάντοτε πρέπει να διαφυλαχθεί ο σεβασμός της θρησκευτικής ετερότητας. Διότι ο διάλογος των μελών της Ορθόδοξης Εκκλησίας και των μη μελών αυτής δεν πρέπει να επηρεάζεται από στοιχεία προσηλυτισμού.

(3) Η παρουσία του μη πιστού στα τελούμενα ιερά μυστήρια μέσα στον Ιερό Ναό με την ιδιότητα του προσκεκλημένου είναι επίσης ένα υπαρκτό γεγονός. Τα μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων τα οποία προσέρχονται κατά κάποιο τρόπο «αποδέχονται» την λατρευτική πράξη αλλά η αποδοχή δεν συνεπάγεται και την ορθή κατανόηση. Η επιθυμία για την επιτέλεση των Μυστηρίων του Βαπτίσματος και του Γάμου ανθρώπων οι οποίοι προσέρχονται στην Εκκλησία από άλλες θρησκευτικές κοινότητες επιβάλει την προσεκτική κατήχηση. Σε πολλές περιπτώσεις η έντονη και ή η βεβιασμένη επιθυμία να τελεστεί το μυστήριο φανερώνει την έλλειψη και συνάμα την ανάγκη για σωστή σταδιακή κατήχηση. Η Εκκλησία δέχεται κατ'οικονομία τον μεικτό γάμο[13] μεταξύ Ετεροδόξων.

(4) Στις οικίες πιστών σε αναγκαίες περιπτώσεις όπου προσέρχεται ο ιερέας για τη μετάδοση Θείας Μεταλήψεως, την τέλεση του Μυστηρίου Ευχελαίου , την τέλεση Αγιασμού, τις ευχές γεννήσεως, ονοματοδοσίας κ.α. Η ταυτόχρονη παρουσία ανθρώπων οι οποίοι δεν είναι μέλη της Ορθοδόξου Εκκλησίας αλλά παρίστανται αποτελεί ένα ενδεικτικό σημείο της πολυπολιτισμικής εποχής. Ασφαλώς η παρουσία μη πιστών είναι γεγονός αλλά ο ιερέας και τα μέλη της Εκκλησίας καλούνται να δώσουν μαρτυρία πίστεως. Το σημείο αυτό απαιτεί επίσης ιδιαίτερη προσοχή καθώς τα πλαίσια του διαλόγου είναι συχνά δυσδιάκριτα ή και ακαδόριστα.

(5) Η διεξαγωγή Λιτανιτευτικών πομπών (Λιτανειών) εκτός Ιερού Ναού και οι θρησκευτικές τελετές οι οποίες πραγματοποιούνται σε δημόσιο χώρο δεν περιλαμβάνουν αποκλειστικά μέλη της Εκκλησίας. Η πραγμάτωση των ακολουθιών και των τελετών επιφέρει την αντιληπτική «παρακολούθηση» της είτε οπτικά είτε και «συμμετοχικά».

Συμπερασματικά:

Οι σχέσεις μας με τα εκτός Εκκλησίας πρόσωπα στο πλαίσιο του δια-χριστιανικού και δια-θρησκευτικού διαλόγου δεν είναι και δεν θα πρέπει να είναι τίποτε διαφορετικό παρά μόνο η εφαρμογή στην πράξη των λόγων του Κυρίου μας «*μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη…*». Η αναφορά και συνάμα η ομολογία για τα «*αμαρτήματα*» των Ιερέων και τα «*αγνοήματα*» των πιστών στην ευχή της «Προθέσεως» είναι το σημείο αυτογνωσίας για την λανθασμένη συμπεριφορά μας. Μια συμπεριφορά η οποία εντοπίζεται και στις

[13] Παν. Μπούμης, ό.π. σ. 236

σχέσεις μας με τον «άλλο» άνθρωπο. Ειδικά με εκείνους που δεν ανήκουν στην Ορθόδοξη Εκκλησία η ευθύνη μας, όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, είναι μεγάλη. Επίσης απαιτείται ιδιαίτερη προσοχή για τα όρια της επικοινωνίας ώστε η Ιεραποστολή να μην καταστεί Προσηλυτισμός. Σε μια κοινωνία προσώπων σαν την σημερινή στην οποία για τους πολλούς συχνά ο μύθος έχει μεγαλύτερη αλήθεια από την αλήθεια και αποτελεί την εύκολη ερμηνεία για καθετί: Η επίγνωση της μόνης αλήθειας, του αληθινού Θεού είναι και η εξήγηση ότι στην Εκκλησία του Θεού δεν «περισσεύει» κανείς. Επιτρέψτε μου να κλείσω την εισήγηση με την δοξολογική εκφώνηση της ευχής της προβαπτισματικής ακολουθίας η οποία μας θυμίζει για ποιο λόγο μας καλεί ο Θεός να φερόμαστε ως Χριστιανοί:

«Εὐλογητὸς ὁ Θεός,
ὁ πάντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι
καί εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ελθείν,
νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς
τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
Ἀμήν.»



ΣΥΝΕΔΡΙΑ Η΄
«ΘΕΟΛΟΓΙΑ & ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

ΣΥΝΕΔΡΙΑ «ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

Προεδρία: Ειρήνη Χριστινάκη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

- Σταύρος Μουτάφης, Υποψήφιος Διδάκτορας Κανονικού Δικαίου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Η διαχρονική αξία του θεσμού της Εκκλησιαστικής Οικονομίας.*

- Αθηνά Αλμπάνη, Μεταπτυχιακή Φοιτήτρια Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α., *Ο σεβασμός στην ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με το Δίκαιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας.*

- π. Χρύσανθος Καρατζαφέρης - Ελένη Παλιούρα, Μεταπτυχιακοί Φοιτητές Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας, *Η έννοια της γνωστής θρησκείας: Η περίπτωση των Γ.Ο.Χ. Ελλάδος.*

Η ΔΙΑΧΡΟΝΙΚΗ ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ

- Σταύρος Μουτάφης, Υποψήφιος Διδάκτορας Κανονικού Δικαίου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Ἡ Ὀρθοδόξη Ἐκκλησία δὲν ὑπῆρξε ποτέ κλειστή και περιχαρακωμένη μέ αὐστηρό νομικό πλαίσιο. Ὑπέρτατος σκοπός της ἦταν καὶ εἶναι ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία, ὅμως, δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ μέσα ἀπὸ νομικὲς κατηγορίες ἢ ἀνάλογες καί ἀντίστοιχες κατηγοριοποιήσεις. Αὐτὴ εἶναι ἡ πλέον βασικὴ ἀρχὴ ποὺ διακρίνει τὶς δύο δικαιοταξίες: τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀφενὸς καὶ τὴν πολιτικὴ ἀφετέρου. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς, οὔτε ἡ Ἐκκλησία μπορεῖ νὰ ὑποκαταστήσει τὴν Πολιτεία στὴν παραγωγὴ δικαίου οὔτε ἡ Πολιτεία μὲ τοὺς νόμους της μπορεῖ νὰ ἀντικαταστήσει τοὺς ἱεροὺς κανόνες, οἱ ὁποῖοι ἀπαρτίζουν τὸ δίκαιο ποὺ ἐφαρμόζει ἡ Ἐκκλησία ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς κανονικῆς της δικαιοδοσίας. Πρόκειται γιὰ δύο "νομικὰ συστήματα" ποὺ συνυπάρχουν. Εἰδικότερα, τὸ νομικὸ σύστημα τῆς Πολιτείας στηρίζεται στὸ Σύνταγμα καὶ τὴν ὅλη ἔκφραση τῆς δημοκρατικῆς Πολιτείας. Τὸ Κανονικὸ Δίκαιο τῆς Ἐκκλησίας ἕλκει τὴ νομιμοποίησή του ἀπὸ τὸ Θεῖο σχέδιο γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου. Εἶναι γι' αὐτὸ σημαντικὸ νὰ τονίσουμε ὅτι οἱ ἱεροὶ κανόνες δὲν μποροῦν νὰ ἀποκοποῦν ἀπὸ τὰ σωτηριώδη δόγματα ἢ ἀπό τίς ἐπιμέρους ἀποκαλυπτικὲς ἀλήθειες τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως διατυπώνονται στὴν Ἁγία Γραφή, στὶς ἀποφάσεις τῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἑρμηνεύονται ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν Ἱερὰ Παράδοση Αὐτῆς. Ἀποτελοῦν ἔκφραση τοῦ γεγονότος, ὅτι τελικὰ ἡ πίστη καὶ τὸ δίκαιο συνυπάρχουν στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Μὲ βάση τὰ ἀνωτέρω, δὲν εἶναι δύσκολο νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ὑπάρχουν αρκετοί τρόποι γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν ἱερῶν κανόνων, ὅταν ὑπέρτατος σκοπὸς τους εἶναι ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση, βεβαίως, ὅτι ἡ ἐν λόγῳ ἐφαρμογὴ δὲν πρέπει σὲ καμία περίπτωση νὰ βλάπτει τὴν ἀκεραιότητα καὶ συνακολούθως τὴ λειτουργικότητά τους. Ἡ ἐφαρμογή, δηλαδή, τῆς ἀκριβείας καὶ τῆς οἰκονομίας τῶν ἱερῶν κανόνων εἶναι βασικὸς τρόπος ἔκφρασης τῆς πίστης τοῦ πληρώματος της Ἐκκλησίας στὸ σχέδιο τῆς Θείας οἰκονομίας. Ἄλλωστε, ἡ οἰκονομία δὲν χρησιμοποιεῖται μόνο στὴ διοίκηση καὶ στὴν ἐφαρμογὴ τῶν διαφόρων κανονικῶν διατάξεων, ἀλλὰ καὶ εὐρύτερα στὴν τελέση τῶν Μυστηρίων καὶ στὴν ἐν γένει ἁγιαστικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἱερῶν κανόνων βασίζεται σὲ δύο βασικὲς ἔννοιες ποὺ λειτουργοῦν μέν ἀντιθετικὰ ἀλλὰ καὶ συμπληρωματικά. Πρόκειται γιὰ τοὺς ὅρους ἢ τὶς ἔννοιες ἀκρίβεια καὶ οἰκονομία. Μὲ τὸν πρῶτο ὅρο δηλώνεται τὸ σύνολο τῆς αὐθεντικῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης, δηλαδὴ ὅλα ὅσα ἔχουν θεσπισθεῖ ἀπὸ τὶς Οἰκουμενικὲς Συνόδους καὶ ἀποτελοῦν κριτήριο καὶ βάση τῆς Ὀρθόδοξης πίστης καὶ ζωῆς. Σκοπὸς αὐτῆς τῆς ἀκριβοῦς καὶ πιστῆς τήρησης τῆς αὐθεντικῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴ διατήρηση τῆς ἑνότητας καὶ τῆς τάξης μέσα στὴν Ἐκκλησία. Τὸ περιεχόμενο τῆς ἐν λόγῳ παράδοσης διευκρινίζεται ἀναλυτικὰ ἀπὸ τὸν Μ. Βασίλειο: «Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν· καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, ὅστις γε κἂν κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπείραται» (κανὼν 91). Ἡ γραπτὴ διδασκαλία εἶναι ἡ διδασκαλία ποὺ ἀνάγεται στὴ χρονικὴ περίοδο πρὶν καὶ μέχρι τοὺς Ἀποστόλους. Ὁ λόγος μας ἀναφέρεται, προφανῶς, στὴν Ἁγία Γραφὴ (Παλαιὰ καὶ Καινὴ Διαθήκη). Ἐπίσης, ὡς ἀποστολικὴ διδασκαλία ἐννοοῦμε και τὴν Ἀποστολικὴ Παράδοση. Ἡ ἐν Χριστῷ εὐσέβεια καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἀκρίβεια τῆς παραδεδομένης ἀληθείας. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴ συνάφεια αὐτὴ ὁ 1ος κανὼν τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου λέγει: «Τοὺς τὸ εὐθὲς τῆς ἀληθείας δόγμα παραχαράξαντας (= παραποιήσαντας, διαστρέψαντας), καὶ ἓν θέλημα, καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

τοὺς λαοὺς ἐκδιδάξαντας, τῇ τῆς εὐσεβείας ψήφῳ καταδικάσασα (ἡ ΣΤ΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος)». Η ἀκρίβεια καὶ ἡ οἰκονομία εἶναι οἱ δύο τρόποι ἑρμηνείας τῶν ἱερῶν κανόνων. Καὶ τόν μέν πρῶτον τρόπο ποὺ ἀφορᾷ τὴν ἀκρίβεια τόν βλέπουμε στὸ πλαίσιο μιᾶς ἐπακριβοῦς υἱοθέτησης καὶ ἐφαρμογῆς (jus strictum) προκαθορισμένων πραγμάτων μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὸ συμφέρον μελλοντικῶν καταστάσεων. Δηλαδή στὴν ἀκρίβεια στὸ πλαίσιο τῆς Κανονικῆς Παράδοσης βλέπουμε τὴν εὐταξία καὶ τὴν ἀκριβῆ υἱοθέτηση τῶν προτροπῶν, τῶν ἐντολῶν ἢ τῶν παραινέσεων τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανονισμῶν στὴν ποιμαντικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Τόν δέ δεύτερο τρόπο ποὺ ἀφορᾷ τὴν οἰκονομία, τόν βλέπουμε στὴ συγκατάβαση ἐκείνη, μὲ τὴν ὁποία μπορεῖ νὰ κυβερνηθεῖ τὸ χριστεπώνυμο πλήρωμα κατά τὴν πορεία τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὴν τελειότητα τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Πρόκειται γιὰ δύο συμπληρωματικοὺς δρόμους ἑρμηνείας τῶν ἱερῶν κανόνων, οἱ ὁποῖοι προκύπτουν ἀκριβῶς ἀπό τό γεγονός, ὅτι οἱ κανόνες τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἔκφραση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἑρμηνευθοῦν μόνο με τὸ «ξηρὸ» γράμμα τοῦ νόμου. Καὶ ὄχι μόνον αὐτό. Οἱ ἐπιμέρους διατάξεις τῶν ἱερῶν κανόνων δὲν εἶναι προϊόντα μιᾶς συνολικῆς νομοθετικῆς πρωτοβουλίας ἢ ρύθμισης. Ὑπάρχει πίσω ἀπ’ αὐτοὺς ἱστορική, ἐκκλησιαστικὴ καὶ θεολογικὴ ἐμπειρία καθώς, ἐπίσης, τὸ κλίμα τῆς ἐποχῆς καί ἄλλες ἰδιομορφίες καὶ ἀνάλογες κατὰ καιροὺς στοχοθεσίες. Ὅλα αὐτὰ πρέπει νὰ ληφθοῦν ὑπόψη, πλήν ὅμως μέσα σ’ ἕνα πνεῦμα ἑρμηνευτικῆς ἐλευθερίας. Στὸ Κανονικὸ Δίκαιο δὲν μποροῦμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ ὑποκειμενικὴ ἑρμηνεία τῶν διατάξεων ἢ τῶν κανονισμῶν, καθὼς οἱ κανόνες θεσπίστηκαν πρὶν ἀπὸ αἰῶνες καὶ ἐπικυρώθηκαν ἀπὸ τὶς Συνόδους τῆς Ἐκκλησίας. Ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μία σαφῆ διαφοροποίηση σὲ σχέση μὲ τὸ λοιπὸ κοσμικὸ δίκαιο, ἡ ἑρμηνεία τοῦ ὁποίου ἔχει ἄμεση και σὲ ἱκανὸ βαθμὸ σχέση μὲ τὴ λεγόμενη ὑποκειμενικὴ ἢ ἀντικειμενικὴ ἑρμηνεία τῶν νόμων. Αὐτὴ τὴ διαφοροποίηση ἐπιτείνει ἀκόμη περισσότερο ἡ νομικὴ περιωπὴ τῆς οἰκονομίας θεωρούμενης ὡς τρόπου ἑρμηνείας τῶν ἱερῶν κανόνων. Ὁ Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης στὰ σχόλια Ὑπομνηματισμοῦ του στὸν 46ο κανόνα τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων τονίζει χαρακτηριστικά: «τὸ ἓν εἶδος ὀνομάζεται Ἀκρίβεια, τὸ δὲ ἄλλο, ὀνομάζεται Οἰκονομία καὶ Συγκατάβασις, μὲ τὰ ὁποῖα κυβερνῶσι τὴν σωτηρίαν τῶν ψυχῶν οἱ τοῦ Πνεύματος οἰκονόμοι, πότε μὲν μὲ τὸ ἕνα, πότε δὲ μὲ τὸ ἄλλο. Λοιπὸν οἱ ἅγιοι Ἀπόστολοι εἰς τοὺς προρρηθέντας κανόνας των, καὶ οἱ μνημονευθέντες ἅπαντες ἅγιοι, ἐμεταχειρίσθησαν τὴν Ἀκρίβειαν, καὶ διὰ τοῦτο ἀποβάλλουσι μὲ τελειότητα τὸ βάπτισμα τῶν αἱρετικῶν· αἱ δὲ δύω Οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ἐμεταχειρίσθησαν τὴν Οἰκονομίαν, καὶ τῶν μὲν Ἀρειανῶν καὶ Μακεδονιανῶν τὸ βάπτισμα ἐδέχθησαν, καὶ ἄλλων· τῶν δὲ Εὐνομιανῶν καὶ ἄλλων ἀκόμη, δὲν ἐδέχθησαν. Διότι, εἰς τοὺς καιροὺς μάλιστα τῆς Β΄ συνόδου, ἤκμαζον οἱ Ἀρειανοί, καὶ Μακεδονιανοί, καὶ ὄχι μόνον ἦσαν εἰς τὸ πλῆθος πολλοί, ἀλλὰ καὶ μεγάλας εἶχον δυνάμεις καὶ κοντὰ εἰς τοὺς βασιλεῖς, καὶ κοντὰ εἰς τοὺς ἄρχοντας, καὶ τὴν σύγκλητον. Ὅθεν, ἕνα μὲν διὰ νὰ τοὺς ἑλκύσουν εἰς τὴν ὀρθοδοξίαν, καὶ νὰ τοὺς διορθώσωσιν εὐκολώτερα, ἄλλο δὲ διὰ νὰ μὴ τύχῃ καὶ τοὺς ἐξαγριώσουν περισσότερον». Κατανοῦμε, λοιπόν, ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐκτενὲς χωρίο ὅτι ἡ ἑρμηνεία τῆς οἰκονομίας εἶχε καί χαρακτῆρα σκοπιμότητας καὶ ὑπολογισμοῦ τῶν ἱστορικοκανονικῶν δεδομένων τῆς κάθε ἐποχῆς. Γι’ αὐτὸ δὲν εἶναι ἀσφαλὲς καὶ δόκιμο νὰ μεταφέρουμε τὶς ἑρμηνευτικὲς μεθόδους τοῦ κοσμικοῦ Δικαίου στὸ ἀπὸ αἰώνων ἰσχῦον Κανονικό Δίκαιο. Η οἰκονομία ἔχει ἐνσωματωθεῖ ὡς ἀρχὴ στὸν Καταστατικὸ Χάρτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (ν. 590/1977) καὶ συγκεκριμένα στὸ ἄρθρο 4 παρ. α), σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ἡ ΔΙΣ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἀνάμεσα σε ἄλλα: «ἀποφασίζει περὶ τῆς ἀσκήσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας, συγκαταβάσεως καὶ ἐπιεικείας τῆς Ἐκκλησίας». Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὴν παρ. 3 τοῦ ἄρθρου 6 γιὰ ζητήματα οὐσιώδους σημασίας καὶ γιὰ τὴν ἄσκηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας. Οἱ ἀποφάσεις λαμβάνονται διὰ πλειονοψηφίας τῶν 2/3 τουλάχιστον τοῦ ὅλου ἀριθμοῦ τῶν μελῶν τῆς Ἱεραρχίας (ΙΣΙ) . Δὲν προσδιορίζεται ὅμως περαιτέρω τὸ περιεχόμενο καὶ ἡ σημασία τῆς ἐν λόγῳ ἔννοιας.

Ἡ οἰκονομία σχετίζεται καταρχάς μὲ τὴ διάθεση τῶν διοικούντων τὴν Ἐκκλησία νὰ ἐπιδείξουν φιλανθρωπία καὶ συγκατάβαση, δηλαδή ἐπιείκεια, μὲ στόχο τὴν σὲ ὁρισμένες καὶ μόνο περιπτώσεις ἀναστολὴ τῆς ἀπόλυτης καὶ αὐστηρῆς ἐπιβολῆς τῶν προβλεπόμενων κανονικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων, μὲ τὴ βασικὴ ἐντούτοις προϋπόθεση ὅτι δὲν θὰ ἐπισυμβεῖ ὁποιαδήποτε μετακίνηση τῶν

δογματικῶν ὁρίων τῆς Ἐκκλησίας. Πρόκειται γιὰ μερικὴ ἢ καὶ πλήρη παρέκκλιση τῶν κανονικῶν ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων, μὲ σκοπὸ τὴ διαχείριση δύσκολων καὶ κρίσιμων περιπτώσεων ἀφενός, καί ἀφετέρου γιά τὴ σωτηρία τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι γεγονὸς ὅτι στὴν ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς ποτὲ δὲν εἶχε καθορισθεῖ καὶ ἀναλυθεῖ ἀκριβέστερα ὁ ὅρος τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας. Ὑπῆρξε μία τάση σημασιολόγησης ποὺ "ἔβλεπε" στόν ὅρο οἰκονομία - καὶ πάντα σὲ ἐπίπεδο Κανονικοῦ Δικαίου- μία ἐπιλογὴ διάκρισης ἀλλὰ καὶ μία ἐξατομίκευση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνα. Ἦταν ἡ ἐπίδειξη ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς Ἐκκλησίας ἑνὸς πνεύματος ἐπιείκειας καὶ ἐλαστικότητας κατὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν ἱερῶν κανόνων, στὸ πλαίσιο πάντοτε μιᾶς κατὰ βάση ποιμαντικῆς ἀντιμετώπισης. Ὑπὸ αὐτὴν τὴν ἔννοια δέον ν' ἀποφεύγονται τὰ προβλεπόμενα ἐπιτίμια, δηλαδή οἱ ποινὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς νομοθεσίας. Ἴσως ἡ περισσότερο πλησιέστερη πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ νομικὴ ἔννοια εἶναι τὸ ρωμαϊκὸ jus singulare, δηλαδὴ τὸ ἐξαιρετικὸ δίκαιο ποὺ ἀφορᾶ σὲ ὁρισμένα νομικὰ ἢ φυσικὰ πρόσωπα καὶ τὸ ὁποῖο παρέχει τὸ σχετικὸ προνόμιο (privilegium). Μία δεύτερη σημασιολόγηση ποὺ ἔχει σχέση μὲ τὸν γενικὸ προσδιορισμό τῆς μὴ ἀκριβοῦς καὶ αὐστηρῆς τήρησης τῶν κανόνων, δηλαδὴ τῆς παρέκκλισης ἀπὸ τοὺς κανόνες ἐν γένει, θὰ ὁδηγοῦσε ἴσως στὸ συμπέρασμα, ὅτι κάθε παράβαση τῶν κανόνων συνιστᾷ τελικὰ οἰκονομία. Μία τέτοια ὑποτιθέμενη γενίκευση δὲν συνάδει πρὸς τὸν σκοπὸ τῆς οἰκονομίας, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν ἐπιεικῆ τρόπο ἀντιμετώπισης συγκεκριμένων καὶ μεμονωμένων περιπτώσεων ἢ καταστάσεων. Τοῦτο ἰσχύει πολύ περισσότερο καθώς, τόσο ἡ ἀπουσία ἢ ἡ ἔλλειψη ἑρμηνείας καὶ καθορισμοῦ τοῦ συγκεκριμένου ὅρου καθ' ὅλη τὴν ἱστορικὴ διάρκεια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, ὅσο καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἡ συνεχὴς καὶ ὁμοιόμορφη ἄσκηση τῆς οἰκονομίας δὲν συνεπάγονται τὴν παραγωγὴ ἐκκλησιαστικοῦ ἐθίμου, μᾶς πείθει ἱκανοποιητικά, ὅτι δὲν ὑποκρύπτεται συνείδηση δικαίου, ἀλλὰ πρόκειται γιὰ μία διαδικασία συνειδητῆς παρέκκλισης ἀπὸ τοὺς κανόνες Δικαίου, ἡ ὁποία γίνεται γιὰ λόγους ποιμαντικοὺς καὶ σωτηριολογικούς. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο δέον νὰ προστεθεῖ καὶ τοῦτο, ὅτι ἡ οἰκονομία ὡς καθαρὰ ἑρμηνευτικὴ μέθοδος στοχεύει στὴ θεραπεία μιᾶς νομικῆς ἢ πραγματικῆς ἀσυμφωνίας μεταξύ τῶν ἐπιταγῶν τοῦ κανόνα Δικαίου καὶ τῆς πραγματικότητας τῆς ζωῆς.

Ἡ ὑπόθεση, ἂν ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία ἔχει κάποια ἰδιαίτερη νομικὴ θεμελίωση, εἶναι βασικὴ προκειμένου νὰ διευκρινιστεῖ ἡ σχετικὴ ἀσυμφωνία μεταξύ των κανονολόγων. Καταρχάς, ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία διαφέρει τοῦ «προνομίου» (privilegium), καθὼς τὸ τελευταῖο προϋποθέτει τὴ θέσπιση εἰδικοῦ νόμου, ὁ ὁποῖος θὰ καθορίζει εἰδικὰ δικαιώματα γιὰ τοὺς εὐεργετουμένους ἀπὸ τὴν παρέκκλιση ἐφαρμογῆς τοῦ ἰσχύοντος νόμου. Ἀκολούθως, δὲν πρέπει νὰ τὴν ταυτίζουμε μὲ τὴν "ἄφεση" , ἡ ὁποία ἐκκλησιαστικὰ ἔχει "στενότερη" ἔννοια καὶ μπορεῖ νὰ χορηγηθεῖ καὶ χωρὶς νὰ ἀσκηθεῖ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία, στὴν περίπτωση κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἐπιτιμηθείς ἔχει ἤδη ἐκτίσει τὴν ἐπιβληθεῖσα σὲ αὐτὸν τιμωρία. Ὡστόσο, ἡ ἐκκλησιαστική οἰκονομία διαφέρει καὶ ἀπὸ τὴ δικανικὴ ἔννοια τῆς "χάριτος", στὸν βαθμὸ ποὺ ἡ χάρις περιορίζεται μόνο σὲ περιπτώσεις κατὰ τὶς ὁποῖες ἔχει ἐπιβληθεῖ ποινὴ ἀπὸ ἁρμόδιο ἐκκλησιαστικὸ δικαστικὸ ὄργανο, ἐνῶ δὲν πρέπει νὰ διαφεύγει τὴν προσοχή μας ὅτι ἡ χάρις στὸ ἑλληνικὸ Ἐκκλησιαστικὸ Δίκαιο ὑπάγεται σὲ ὁρισμένους δικονομικοὺς κανόνες καὶ περιορισμοὺς (γνωμάτευση οἰκείου Μητροπολίτη καὶ τῆς ΙΣ). Ποιά, ὅμως, μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ σχέση τῆς οἰκονομίας μὲ τὴ δικανικὴ "ἐπιείκεια"; Στὸ ἐρώτημα αὐτὸ δέον νὰ διευκρινισθεῖ ἡ ἔννοια τῆς δικανικῆς ἐπιείκειας, ἡ ὁποία δὲν ἔχει σὲ καμία περίπτωση σχέση μὲ τὸν ἀνθρωπισμὸ ἢ τὴν ψυχολογικὴ ἠπιότητα, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ εἶναι ἀναγκαῖο νὰ δηλωθεῖ ὅτι αὐτὴ ἡ ἐπιείκεια εἶναι πλήρως καὶ ὁλοκληρωτικὰ ἐνταγμένη στὸ δικανικὸ σύστημα, ἀποτελεῖ, δηλαδή, στοιχεῖο δικαίου, γεγονὸς τὸ ὁποῖο δὲν ἰσχύει στὴν περίπτωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας.

Ἡ οἰκονομία ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ "κένωση" τῆς Ἐκκλησίας μὲ σκοπὸ τὴ σωτηρία τοῦ κόσμου τῆς πτώσης. Εἶναι γεγονὸς ἐλευθερίας καὶ ἐπιτρέπει στὴν Ἐκκλησία νὰ μὴν καθίσταται δέσμια των θεσπισθεισῶν ἀπὸ αὐτὴν ρυθμίσεων.

Ἐνῶ οἱ κανόνες τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἀμετάβλητοι, δὲν εἶναι ἀμετάβλητο τό εἶδος καὶ ἡ βαρύτητα τοῦ ἐπιτιμίου. Ὁ κανονικὸς ὅρος οἰκονομία, ὅταν ἀναφέρεται στὴν ἐξατομίκευση τῶν ἐπιτιμίων, δὲν συνιστᾷ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀκριβείας. Θα μπορούσαμε μάλιστα νὰ ποῦμε, ὅτι σ' αὐτὴν

τουλάχιστον τὴν περίπτωση ἀποτελεῖ μέρος τοῦ θετικοῦ δικαίου τῆς Ἐκκλησίας (ἄρα, ὄχι ἐξωνομικὴ ἢ ἐξωδικαστικὴ ἔννοια), ποὺ δὲν ταυτίζεται μὲ τὴ φιλανθρωπία ἢ μὲ φιλοσοφικὲς κατηγορίες συμπάθειας καὶ ἐλέους. Ὅταν ὁ Πνευματικὸς ἐξειδικεύει καὶ ἐπιβάλλει τὸ σχετικὸ ἐπιτίμιο, λαμβάνει ὑπόψη του τὴν προσωπικότητα τοῦ "ἐνόχου", τὴν ὕπαρξη ἢ ἔλλειψη ἐν Χριστῷ παιδείας, τὴν ἀνατροφή, τὶς συνθῆκες, τὴ γενικότερη καὶ εἰδικότερη συμπεριφορά του. Ὁ Πνευματικὸς οἰκονομεῖ κατ' ἀκρίβειαν, δηλαδὴ δὲν ἀντιτίθεται στὴν ἀκρίβεια τοῦ κανόνα, ἀλλὰ ἐξατομικεύει ἀγαπητικά, καὶ μὲ σκοπὸ πάντοτε τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ λειτουργία τῆς ἀρχῆς της οἰκονομίας πρέπει νὰ ἐφαρμόζεται μὲ τὴν ὑπέρτατη δυνατὴ ἀκρίβεια, γιὰ νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ καταπάτηση τῶν ἱερῶν θεσμῶν τῆς Ἐκκλησίας, ἀκόμη περισσότερο καθὼς δὲν ὑπάρχει αὐστηρὴ καταγραφὴ τῶν ὁρίων αὐτῆς ἢ εἰδικός προσδιορισμὸς τῶν λόγων γιὰ τοὺς ὁποίους πρέπει αὐτή νὰ χωρεῖ. Ὅπως λέγει χαρακτηριστικὰ ὁ Χρ. Ἀνδροῦτσος στὴ Δογματική του: «ἡ δὲ εἰρημένη ἐκδοχὴ τῆς οἰκονομίας, καίπερ μὴ αὐθεντικῶς καθωρισμένη, μηδὲ θεολογικῶς ἐρευνηθέντος παρ' ἡμῖν τοῦ μέτρου τῆς οἰκονομίας, ἐρείδεται ὅμως ἱκανῶς ἐπὶ τῆς πράξεως τῆς Ἐκκλησίας, ἐν ᾗ τό αὐτὸ μυστήριον κηρύσσεται κατὰ τὰς περιστάσεις ὁτὲ μὲν ἔγκυρον, ὁτὲ δὲ ἄκυρον».

Την διαχρονική αξία της εκκλησιαστικής οικονομίας κατανοούμε από την ιδιαίτερη σημασία που έδωσαν σε αυτή οι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ εἰδικότερα στὴν ἔννοια τῆς συγκατάβασης καὶ ἐπιείκειας. Ὁ Ὠριγένης, ἤδη ἀπὸ τοὺς πρώτους χριστιανικοὺς χρόνους, κάνει λόγο περὶ οἰκονομίας: «Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλέον ἢ ἔλαττον…οἱ δὲ πάνυ τι ἐκπεσόντες τὴν ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις οἰκονομίαν τε καὶ βοήθειαν ἕξουσι» (Περὶ Ἀρχῶν, 16,2, PG 11, 166-167C). Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος δίνει τὸν ἀκόλουθο οἱονεί σύντομο ὁρισμό τῆς οἰκονομίας: «Ὥστε τὸ αὐτὸ κατὰ τι μὲν καὶ κατά καιρὸν οὐκ ἔξεστι, κατά τι δὲ καὶ εὐκαίρως ἀφίεται καὶ συγκεχώρηται» (Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀμοῦν, PG 26, 1173). Ἡ οἰκονομία ἐκδηλώνεται ὡς φιλανθρωπία καὶ ἔτσι τόσο ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὅσο καὶ ὁ Γρηγόριος ὁ Θαυματουργὸς ἔδειχναν διάθεση οἰκονομίας ἀκόμη καὶ πρὸς τοὺς Ἐθνικοὺς ἢ πρὸς ἔθιμα ἀντίθετα πρὸς τὸν Χριστιανισμό, μὲ σκοπὸ τὴν κατὰ στάδια πλήρη διαπαιδαγώγηση εἰς Χριστόν. Ὁ Μέγας Βασίλειος δέχεται κατ' οἰκονομίαν τὸ βάπτισμα τῶν αἱρετικῶν ὑποστηρίζοντας: «Ἐπειδὴ δὲ ὅλως ἔδοξέ τισι τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν δεχθῆναι αὐτῶν τὸ βάπτισμα, ἔστω δεκτόν.Ἐὰν μέντοι μέλλῃ τῇ καθόλου Οἰκονομίᾳ ἐμπόδιον ἔσεσθαι τοῦτο, πάλιν τῷ ἔθει χρηστέον καὶ τοῖς οἰκονομήσασι τὰ καθ' ἡμᾶς πατράσιν ἀκολουθητέον» (Ἐπιστολὴ 188, Κανονικὴ Α΄, PG 32, 669A). Ἡ προσαρμογὴ στὰ ἀνθρώπινα δεδομένα εἶναι κάτι ποὺ συνδυάζεται στὸν ἴδιο Πατέρα μὲ τὴν «ἐλάττωση», δηλαδὴ με τὴ μείωση τῶν προβλεπομένων ἀπὸ τὴν ἀκρίβεια: «Οὐ γὰρ ἡ πρὸς τὸ σὸν ἀσθενὲς συγκατάβασις ἐλάττωσις ὀφείλει γίνεσθαι τῆς ἀξίας τοῦ δυνατοῦ· ἀλλὰ τὴν μὲν φύσιν νόει θεοπρεπῶς, τὰ δὲ ταπεινότερα τῶν ρημάτων δέχου οἰκονομικῶς» (Περὶ Πίστεως, PG 31, 468C). Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Ἀττικὸς σὲ Ἐπιστολή του πρὸς τὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ οἰκονομία δεν ἀντιτίθεται στὴν ἀκρίβεια ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς ἐπιδίωξης τῆς δημόσιας ὠφέλειας: «τοῦ δικαίου τὸ λυσιτελὲς προτιμήσαντες» (Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἐπιστολὴ 75, PG 77, 349A). Ἐπίσης, ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας γράφοντας τὸ 418 σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα τῆς ἐπανεγγραφῆς τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰωάννη τοῦ Χρυσοστόμου στὰ ἐκκλησιαστικὰ δίπτυχα, καθορίζει ὡς ἑξῆς τὸν τρόπο ἐφαρμογῆς τῆς οἰκονομίας: «Ἔργον ὄντως οἰκονομίας ἐστὶ τὸ δοκεῖν ἔσθ' ὅτε βραχύ τι τοῦ πρέποντος ἐξίστασθαι λόγου, μετὰ τοῦ τὴν ἐν τοῖς χρησίμοις παραιτεῖσθαι ζημίαν» (ὅπ.π., 355C). Ὁ ἴδιος καὶ κατεξοχὴν αὐστηρὸς Πατέρας σὲ ζητήματα ἀκριβοῦς τήρησης τῶν κανόνων, δὲν θὰ διστάσει νὰ δεχθεῖ σὲ συγκεκριμένες περιπτώσεις, προκειμένου νὰ κερδηθεῖ κάτι πολὺ μεγαλύτερο, νὰ περάσουν ἀπαρατήρητα κάποια πράγματα, ὅπως ἀκριβῶς, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν πράττουν οἱ ναυτικοί. Ὅταν δηλαδή κινδυνεύει τὸ πλοῖο τους, σὲ περίπτωση π.χ. μεγάλης θύελλας, ἀπελπισμένοι ἀναγκάζονται νὰ πετάξουν μέρος τοῦ ὠφέλιμου φορτίου στὴ θάλασσα (Ἐπιστολὴ 48, PG 77, 320B). Περαιτέρω, ὁ Ἀναστάσιος Σιναΐτης, ἀρχὲς τοῦ 7ου αἰώνα, συνδέει τὴν ἄσκηση τῆς οἰκονομίας μὲ τὴ συγκατάβαση: «Λέγομεν πάλιν οἰκονομικῶς καὶ ὅτε γίνεται πρᾶγμα οὐ πάντως ὀφεῖλον γενέσθαι, γίνεται δὲ διὰ συγκατάβασιν καὶ σκοπὸν σωτηρίας τινῶν. Ὡς ὅτ' ἂν ὁ Παῦλος περιέταμε τὸν Τιμόθεον

βουλόμενος ἐπισπάσασθαι Ἰουδαίους. Δι' ὅ καὶ συνήγνιζεν ἑαυτόν. Καὶ ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον γέγονεν οἰκονομικῶς, ἵνα μὴ φανῇ καταλύων τὸν νόμον» (Ὁδηγός, PG 89, 85D.88A). Ὁ Ἀναστάσιος Σιναΐτης δὲν λέγει, ἀσφαλῶς, κάτι τὸ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν Ἰωάννη τὸν Χρυσόστομο, ὁ ὁποῖος συνδέει τὴν οἰκονομία μὲ τὴ συγκατάβαση ποὺ ἐπιδεικνύουν οἱ Ἀπόστολοι στὴ διοίκηση τῆς Ἐκκλησίας: «Συγκατάβασις τὸ πρᾶγμά ἐστι, μηδὲν φοβηθῇς» (Ὁμιλία ΜΣΤ, Εἰς τὰς Πράξεις, PG 60, 323C). Καὶ ὁ Εὐλόγιος Ἀλεξανδρείας (τέλη τοῦ 6ου ἀρχὲς τοῦ 7ου αἰώνα) "εὑρίσκει", κατὰ τὸν ἱερὸ Φώτιο τήν οἰκονομίαν: «περὶ τι τῶν ἔξωθεν αὐτοῦ (=τοῦ δόγματος) […] συνίστασθαι. Πολλάκις δέ τις καὶ πρόσκαιρος οἰκονομία προελήλυθε, πρὸς βραχύ τι τῶν οὐκ ὀφειλόντων ἀνασχομένη καὶ στέρξασα ἐπὶ τὸ διηνεκὲς μὲν καὶ ἀκλόνητον τὴν εὐσέβειαν ἀπολαβεῖν τὸ κράτος, ὑπεκλύσαι δὲ καὶ τὰς τῶν σκευωρούντων κατὰ τῆς ἀληθείας ὁρμάς» (Ἀποσπάσματα διασωθέντα ἀπὸ τὸν Φώτιον, PG 103, 953C). Ἡ συνεισφορὰ τοῦ Εὐλογίου στὸ θέμα τῆς οἰκονομίας εἶναι πολύπλευρη: κατὰ πρῶτον, ἀποσαφηνίζει ὅτι ἡ οἰκονομία δὲν πρέπει νὰ ἐφαρμόζεται παρὰ μόνον ἐκεῖ ποὺ δὲν ἀπειλεῖται ἡ ἀκεραιότητα τοῦ δόγματος. Στὴ συνέχεια δέχεται ὅτι πρόκειται γιὰ μία πρόσκαιρη κατάσταση, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει νὰ μὴ διακόπτεται ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐπικοινωνία μὲ πρόσωπα, τὰ ὁποῖα, ἐὰν ἐφαρμοζόταν ἡ κανονικὴ ἀκρίβεια, θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποκηρυχθοῦν ὡς αἱρετικά. Τέλος, διακρίνει τὴν οἰκονομία κατὰ τὸν χρόνο τῆς διάρκειάς της καὶ κατὰ τὸ περιεχόμενό της. Ὁ Ἰωάννης ὁ ΣΤ΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (712-715), ἐπικαλεῖται τὸ κατ' οἰκονομίαν γιὰ νὰ ἀποφευχθοῦν μεγαλύτερα κακά. Ἡ οἰκονομία, κατὰ τὸν Ἰωάννη, προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀρετὴ τῆς μετριοπάθειας, ὅταν «αὕτη ἡμῖν μαρτυρήσει ἡ τῶν ἐν καρδίᾳ βουλευμάτων ἔφορος δύναμις» (PG 96, 1421A). Ο Θεόδωρος Στουδίτης δέχεται, ἐπίσης τὴν οἰκονομία "πρὸς καιρόν", στὸν βαθμὸ ποὺ δὲν ὑφίσταται κάποια ζημία στὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας, ἀκολουθώντας τὶς σχετικὲς ἀπόψεις τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Ἐπεκτείνοντας τὴ διαδασκαλία τοῦ Εὐλογίου Κωνσταντινουπόλεως, ὁ Θεόδωρος Στουδίτης διακρίνει δύο εἴδη οἰκονομίας: τὴν πρόσκαιρη καὶ τὴ διαρκῆ-μόνιμη. Ἀκολούθως δηλώνει ὅτι αὐτὴ ἡ πρακτικὴ πρέπει νὰ ἀποφασίζεται κατὰ τρόπο συνοδικὸ καὶ ἀρνεῖται ὅτι ἡ οἰκονομία sic et simpliciter μπορεῖ νά ἀποτελεῖ προνόμιο τοῦ κάθε ἐπισκόπου. Ὁ τελικὸς σκοπὸς πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἐν γένει διαφύλαξη τῆς δημόσιας τάξης. Ὅμως, τίποτε δὲν ἐμποδίζει νὰ δοῦμε στὴ σκέψη τοῦ Θεοδώρου Στουδίτου ὡς σκοπὸ καὶ τὴν ἐπιδίωξη τοῦ ἰδιωτικοῦ ἀγαθοῦ, καθὼς ἡ οἰκονομία σχετίζεται μὲ τὴ συγκατάβαση, χωρίς βεβαίως νὰ ταυτίζεται μὲ τήν ἴδια τὴ συγκατάβαση. Ἡ πρόσκαιρη (ad tempus) οἰκονομία μπορεῖ νὰ σταματήσει, ὅταν ἡ κανονικὴ τάξη ἢ κατάσταση ἀποκατασταθεῖ καὶ πάλι44. Γιὰ τὸν Νικόλαο Α΄ τόν Μυστικό, πατριάρχη Κωνσταντινουπόλως (10ος αἰώνας) , ἡ οἰκονομία εἶναι «σωτηριώδης συγκατάβασις, σῴζουσα τὸν ἡμαρτηκότα" (PG 111, 212D- 213A). Ἐὰν κάτι τὸ συγκεκριμένο ἔχουμε νὰ συγκρατήσουμε ἀπὸ τὸν Νικόλαο Α΄ τόν Μυστικό, αὐτὸ εἶναι ἡ ἀποφασιστικότητα μὲ τὴν ὁποία ἀπέρριψε τὴν dispensatio τοῦ Πάπα τῆς Ρώμης (σχετικὰ μὲ τὸν ἀντικανονικὸ τέταρτο γάμο τοῦ Λέοντα ΣΤ΄ τοῦ Σοφοῦ), καθὼς θεώρησε ὅτι αὐτή, ὅταν παρέχεται ante factum, εὐνοεῖ τὸν ἁμαρτάνοντα νὰ προχωρήσει στὴ διάπραξη τῆς ἁμαρτίας. Ἀντίθετα, ἡ ἐφαρμογὴ τῆς οἰκονομίας πρέπει νὰ γίνεται post factum καὶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς πειθαρχίας καὶ τῆς διόρθωσης τῶν ἡμαρτημένων. Γιὰ τὸν ἱερὸ Φώτιο, ὁ ὁποῖος πολλὲς φορὲς κάνει λόγο γιὰ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία, αὐτὴ «εἶναι τῶν ἀκριβεστέρων νόμων ἡ ἐπί τινα χρόνον ὑποστολὴ ἢ σχολὴ ἢ τῶν ἀνειμένων εἰσφορά, πρὸς τὴν τῶν δεχομένων ἀσθένειαν, διοικονομοῦντος τοῦ νομοθέτου τὸ πρόγραμμα». Ἡ συγκεκριμένη «ὑποστολὴ» ἢ «σχολὴ» ὑπακούει ἀκριβῶς στὸ γεγονὸς ὅτι, τόσο γιὰ τὸν Φώτιο ὅσο καὶ γιὰ τὸν Θεόδωρο Στουδίτη, ὑπεράνω τῶν κανόνων εἶναι ἡ διδάσκουσα καὶ νομοθετοῦσα Ἐκκλησία, ἡ ὁποία ἔχει τὴν ἐλευθερία νὰ σώζει πάντες. Στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ὀρθό, κατά τήν προσωπική μας κρίση, νὰ ἐντάξουμε στὴν παροῦσα συνάρτηση καὶ μία ἄλλη ἐννοιολογικὴ "γέφυρα" ποὺ ὁδήγησε σταδιακὰ στὴ διασαφήνιση τῆς ἔννοιας τῆς οἰκονομίας. Ἡ οἰκονομία, λοιπόν, γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἦταν στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴ διαχείριση τῆς μετάνοιας ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Οἱ ἐπίσκοποι, ὡς "οἰκονόμοι ψυχῶν", ἀσκοῦν τὸ ποιμαντικό τους ἔργο, μέ τό νά παρέχουν πλήρη ἢ ἐν μέρει μετάνοια. Μποροῦμε, λοιπόν, συμπερασματικὰ νὰ ποῦμε ὅτι ἡ χρήση τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας εἶναι ἐπιτρεπτὴ στὴν Πατερικὴ γραμματεία, μὲ τὴ βασικὴ προϋπόθεση, ὅτι διατηρεῖται ἡ ἀκεραιότητα τῶν κανόνων καὶ ἀποφεύγεται

ὁποιασδήποτε μορφῆς ζημία γιὰ τή δογματική διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τῆς οἰκονομίας εἶναι σαφῶς προσδιορισμένο, καθὼς προέχει ὁ τρόπος π.χ. ἐπανενσωμάτωσης στὴν Ἐκκλησία αἱρετικῶν καὶ ἀνθρώπων ποὺ εἶχαν ἀποκλεισθεῖ ἀπὸ τὴν κοινωνία τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ πάντοτε ἀπαιτοῦνται οἱ λόγοι ἐκεῖνοι ποὺ νομιμοποιοῦν τὴν οἰκονομία. Ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας ἐμφανίζεται ὡς περισσότερο ἐκτενὴς στὴ διαπραγμάτευση τοῦ ὅλου θέματος, μολονότι αὐστηρὸς στὴν τήρηση καὶ πιστὴ ἐφαρμογὴ τῶν κανόνων.

Είδαμε λοιπόν ὅτι ἡ οἰκονομία ποτὲ δὲν προσδιορίσθηκε καὶ δὲν ὁριοθετήθηκε μόνο στὸ πλαίσιο τῶν κανόνων καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Ὁ χαρακτήρας της δὲν εἶναι ἁπλὰ καὶ μόνο νομικός. Ἡ οἰκονομία ἔχει καὶ χαρακτήρα χαρισματικό, θεολογικὸ καὶ ἐκκλησιολογικό. Αὐτὸς ὁ «ἀνοικτὸς» χαρακτήρας της συνετέλεσε, ὥστε νὰ γίνεται λόγος περὶ αὐτῆς καὶ στὸ πλαίσιο τῆς Οἰκουμενικῆς Κίνησης και να ενδυναμώνει την έννοια της διαχρονικότητάς της.

Ἡ σημασία τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας ἑδράζεται στὸ σωτηριολογικὸ δίκαιο τῶν ἱερῶν κανόνων. Αὐτὸς ὁ σωτηριολογικὸς χαρακτήρας τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τὸ διακρίνει ἀπὸ τοὺς κανόνες τοῦ κοινοῦ ποινικοῦ δικαίου, καὶ δικαιολογεῖ τὴν ἀντίληψη ὅτι τὸ ἐκκλησιαστικὸ "ἔγκλημα" δὲν εἶναι ἁπλὰ μία παράβαση ἀλλὰ ἐκδήλωση ψυχικῆς ἀσθενείας, ἕνα ψυχικὸ πάθος ἢ μία ψυχικὴ ἀρρώστια, την ὁποία ἡ Ἐκκλησία καλεῖται νὰ θεραπεύσει. Στό πλαίσιο αὐτό, ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία δὲν καταργεῖ τὴν ἀκρίβεια τῶν ἱερῶν κανόνων, ὅμως ἔχει παρά ταῦτα μία σημασία καὶ μία χρησιμότητα οἱ ὁποίες, ἐνίοτε, εἶναι ὑπέρτερες τῆς στενῆς ἐφαρμογῆς τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου. Καθὼς ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία ἀντλεῖ τὴν ὑπόστασή της ἀπὸ τή σωστική Χάρη τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ἡ ἐφαρμογὴ της ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σχετίζεται μὲ τὴν «πνοή» καὶ τήν ἐνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἔχει σαφῆ δημιουργικὸ ρόλο καὶ μία παρουσία ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ περιοριστεῖ ἀπὸ διατυπωμένες καὶ στενὰ ὁριοθετημένες διατάξεις καὶ μόνο.

Ἡ οἰκονομία ὑπηρετεῖ ἀκριβῶς αὐτὸν τὸν ἐσχατολογικὸ εἰκονισμὸ τῶν ἱερῶν κανόνων. Ὑπ' αὐτὴν τήν ἔννοια διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴ ρωμαιοκαθολικὴ dispensatio. Η τελευταία ἐκφράζει μία νομικὴ καὶ δικαστικὴ ἔννοια, ἔχει δηλαδή πλήρως ἐνσωματωθεῖ στὸ νομικὸ σύστημα τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, χάνοντας ἔτσι τὴν ἔννοια τῆς ἐπιείκειας καὶ τῆς συγκατάβασης- αὐτὸ ἀντανακλᾶται καὶ στὴν «μοναρχικὴ» δομὴ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. Στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τὴν οἰκονομία χορηγεῖ καὶ ἐπιτρέπει ὁ ἐπίσκοπος, ἐνῶ ἡ dispensatio ἐφαρμόζεται καὶ χορηγεῖται, ἐντὸς κανονικῶν πλαισίων, πάντα καί μόνον ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Πάπα τῆς Ρώμης.

Σὲ κάθε περίπτωση αὐτὸ ποὺ μας μένει ὡς βασικό συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ ἐκκλησιαστικὴ οἰκονομία ἀνάγεται στὰ πρῶτα χρόνια ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀπὸ τότε παραμένει σέ ἰσχὺ προτυπώνοντας τὴν ἐσχατολογική διάσταση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐν μέσῳ κανόνων καὶ Δικαίου.

Ο ΣΕΒΑΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΖΩΗΣ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

- Αθηνά Αλμπάνη, Μ.Φ. Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

«τό μυστικό της ανθρώπινης ύπαρξης δεν είναι μόνο να ζει,
αλλά κι ο λόγος για τον οποίο ζει»

Φ. Ντοστογιέφσκι, *Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ*[1]

Ι. Δικαίωμα στη ζωή

Από τα πλέον αγωνιώδη ερωτήματα με τα οποία έρχεται αντιμέτωπος ο άνθρωπος όταν συνειδητοποιήσει τη μοναδικότητά του και αποκτήσει την έννοια του εγώ είναι η προέλευσή του, το πώς και το γιατί της ύπαρξής του, καθώς και ποια η σχέση του με τον περιβάλλοντα χώρο στον οποίο ζει και αναπτύσσεται. Τέτοιου είδους ερωτήματα τον παιδεύουν ως λογικά και εύλογα· αποτελώντας άλλοτε πεδίο θεολογικών και φιλοσοφικών διεργασιών και άλλοτε θεώρηση των πειραματικών επιστημών.

Η έννοια της ζωής, η δημιουργία και η ύπαρξή της διεγείρει τη φαντασία και την ερευνητική διεισδυτικότητα του ανθρώπου. Παρ′ όλη την εκπληκτική πρόοδο και τις ανακαλύψεις των επιστημών, αγνοούνται -μέχρι και σήμερα- στάδια που οδήγησαν στην εμφάνιση της θεμελιώδους μονάδας έμβιας ύλης, του κυττάρου, και της εξέλιξής του στην ποικιλία των οργανισμών που έζησαν ή ζουν στον πλανήτη Γη[2].

Το φαινόμενο της ζωής -περί του οποίου τόσα πολλά έχουν ειπωθεί και γραφεί ανα τους αιώνες- τεκμαίρεται όταν υπάρχουν δυο δεδομένα: η σχέση και η ενέργεια. Κάθε ζωντανός οργανισμός, κάθε έμβιο ον -είτε πρόκειται για τον άνθρωπο είτε για οποιοδήποτε μέλος του ζωικού βασιλείου από το μικρότερο μέχρι τα μεγαλύτερο-

---

[1] «...οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος...» *Κατὰ Ματθαίον* 4, 4˙ «...θὰ δώσεις ἄρτο κι ὁ ἄνθρωπος θὰ προσκυνήσει, καθότι δὲν ὑπάρχει τίποτα πιὸ ἀδιαμφισβήτητο ἀπὸ τὸν ἄρτο, ἀλλὰ ἂν τὴν ἴδια στιγμὴ κάποιος ἄλλος, πλὴν ἐσοῦ, κυριέψει τὴ συνείδησή του -ὤ, τότε θὰ πετάξει μακριὰ ἀκόμα καὶ τὸν ἄρτο σου καὶ θὰ πάει μ' ἐκεῖνον ποὺ θὰ πλανέψει τὴ συνείδησή του. Σ' αὐτὸ εἶχες δίκιο. Καθότι τὸ μυστικὸ τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης δὲν εἶναι μόνο να ζεῖ, ἀλλὰ κι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ζεῖ. Χωρὶς συγκεκριμένη ἰδέα τοῦ λόγου ποὺ ἔχει νὰ ζεῖ, ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ συμφωνήσει νὰ ζήσει καὶ θὰ προτιμήσει νὰ αὐτοεξοντωθεῖ παρὰ νὰ παραμείνει στὴ γῆ, ἔστω κι ἂν γύρω του εἶναι βουνὰ οἱ ἄρτοι...». Φ. Ντοστογιέφσκι, *Ἀδελφοὶ Καραμάζοφ*, ἐκδ. Ινδικτος, Ἀθῆναι 2011, κεφ. 5, σ 503.

[2] Βλ., εκτενέστερα και μεταξύ άλλων, Κ. Σέκερη, Μ. Τύπα κ.ά. στο: *Η θεωρία της εξελίξεως*, Ε.Ι.Ε., Αθήνα 1996, σ IX και εξής.

ενεργεί και σχετίζεται. Ανταλλάσσει ενέργεια με το περιβάλλον του, επικοινωνεί με τον περίγυρό του, συμμετέχει, δηλαδή μετέχει μαζί του, συνευρίσκεται το ένα με το άλλο.

Ζει μόνο ό,τι σχετίζεται κι ενεργεί. Μάλιστα ζει τόσο χρόνο όσο ακριβώς βρίσκεται σε σχέση και ενέργεια. Ο θάνατος του ανθρώπου αντίστοιχα διαπιστώνεται από τον επιστήμονα ιατρό, όταν ο άνθρωπος παύει να αναπνέει, δηλαδή σταματά να ενεργεί και να σχετίζεται, να ανταλλάσσει ενέργεια με το περιβάλλον του. Η ζωή είναι σχέση και ενέργεια σύμφωνα με τα δεδομένα της φυσιολογίας, της βιολογίας και της ανθρωπολογίας.

Πέρα όμως από αυτή τη διαπίστωση, για την ορθόδοξη Εκκλησία η ζωή είναι κάτι πολύ περισσότερο. Είναι δωρεά και χάρισμα του θεού προς τον άνθρωπο. Ο θεός είναι η ίδια, η αληθινή ζωή, η πρωτογενής πηγή αυτής. Ο θεός αυτοφανερώνεται στον άνθρωπο˙ φανερώνει την ύπαρξή του, τα περί της ουσίας του και το θέλημά του. Πρόκειται περί ελευθέρας του θεού Ενέργειας, περί θείας Αποκάλυψης, που προβάλλεται στην Παλαιά Διαθήκη και κορυφώνεται στην Καινή με τη θεανδρώπηση του Ιησού Χριστού.

Σύμφωνα με την παλαιοδιαθηκική διήγηση του βιβλίου της Εξόδου, ενός εκ των βιβλίων του κανόνα της Παλαιάς Διαθήκης[3], ο θεός αποκαλύπτεται στον Μωυσή όταν τον προτρέπει να πάει στον Φαραώ, τον βασιλιά της Αιγύπτου, και να οδηγήσει τους Ισραηλίτες σε έξοδο από την χώρα της Αιγύπτου. Ο Μωυσής ρωτάει πως να ομιλήσει προς τους Ισραηλίτες, ποιος να πει πως τον απέστειλε προς αυτούς. Και λαμβάνει την απάντηση: «ἐγώ εἰμι ὁ ὤν»˙ προτρέποντάς τον: «οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς»[4]. Με το όνομα Γιαχβέ ή «ο Ων» -κατά την ελληνική μετάφραση των Εβδομήκοντα- ο θεός αυτοφανερώνεται στον άνθρωπο. Είναι ο υπάρχων, ο ζων, ο έχων από τον εαυτό του και στον εαυτό του την απειροτελεία και αιώνια ύπαρξη.

Η Έξοδος των Εβραίων ξεφεύγει των στενών διηγηματικών πλαισίων της Παλαιάς Διαθήκης και λαμβάνει πανανθρώπινη σημασία. Αποτελεί διαχρονικό

---

[3] Η «Εξοδος» είναι ένα από τα βιβλία του κανόνα της Παλαιάς Διαθήκης. Στον παλαιστινό (ιουδαϊκό) κανόνα συναριθμείται μεταξύ των πέντε πρώτων βιβλίων, που απαρτίζουν την συλλογή του Νόμου. Στον αντίστοιχο αλεξανδρινό (ελληνικό) κανόνα είναι το δεύτερο από τα πέντε βιβλία που αποτελούν την Πεντάτευχο και εντάσσεται στη συλλογή των ιστορικών βιβλίων. Το βιβλίο στα εβραϊκά ονομάζεται «Βεέλ σιμόθ», από τις δύο αρχικές λέξεις του κειμένου που σημαίνουν "αυτά τα ονόματα". Οι Εβδομήκοντα που προέβησαν στη μετάφρασή του, το ονόμασαν «Εξοδο», από το κύριο γεγονός της εξιστόρησής του, δηλαδή της εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο στην οποία οι ίδιοι είχαν μετοικήσει. Συγγραφέας του βιβλίου της Εξόδου και όλης της Πεντατεύχου φέρεται να είναι ο Μωυσής που την συνέγραψε κατά τη διάρκεια της μακράς πορείας των Ισραηλιτών στην έρημο.

[4] «καὶ νῦν δεῦρο ἀποστείλω σε πρὸς Φαραὼ βασιλέα Αἰγύπτου, καὶ ἐξάξεις τὸν λαόν μου τοὺς υἱοὺς Ισραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου. καὶ εἶπε Μωυσῆς πρὸς τὸν Θεόν· τίς εἰμι ἐγώ, ὅτι πορεύσομαι πρὸς Φαραὼ βασιλέα Αἰγύπτου, καὶ ὅτι ἐξάξω τοὺς υἱοὺς Ισραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου; εἶπε δὲ ὁ Θεὸς Μωυσῇ λέγων· ὅτι ἔσομαι μετὰ σοῦ, καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον, ὅτι ἐγώ σε ἐξαποστέλλω ἐν τῷ ἐξαγαγεῖν σε τὸν λαόν μου ἐξ Αἰγύπτου καὶ λατρεύσετε τῷ Θεῷ ἐν τῷ ὄρει τούτῳ. καὶ εἶπε Μωυσῆς πρὸς τὸν Θεόν· ἰδοὺ ἐγὼ ἐξελεύσομαι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ισραήλ, καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς· ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς. ἐρωτήσουσί με· τί ὄνομα αὐτῷ; τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς; καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωυσῆν λέγων· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς» *Έξοδος* 3, 10-14.

σύμβολο του αγώνα του ανθρώπου και πρότυπο για τους λαούς κάθε εποχής, οι οποίοι αναζητούν και παλεύουν για την ελευθερία τους.

Ο θεός ταυτίζεται με το κατεξοχήν υπαρκτό ον, τον ύψιστο φορέα της ζωής και την ανώτατη αρχή της αλήθειας. Στην Καινή Διαθήκη αποκαλύπτεται σαφέστερα στο Δεύτερο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, στο πρόσωπο του ενανθρωπήσαντα Χριστού, Υιού και Λόγου του Θεού. Η ταυτότητά του γίνεται πιο συγκεκριμένη ακόμη στον λόγο του Ευαγγελιστή Ιωάννη: «...ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή˙ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα...» (*Κατὰ Ἰωάννην* 11, 25-26).

Οι Μαθητές του Ιησού τον ονομάζουν «ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς» (*Πράξεις Ἀποστόλων* 3, 15) και ο Απόστολος Παύλος αποκαλεί τον Χριστό «ἡ ζωή ὑμῶν» (*Προς Κολοσσαείς* 3, 4). Κατά τον Απόστολο Παύλο, η πραγματική εικόνα του Θεού Πατρός είναι ο Λόγος, το δεύτερο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, όπως με σαφήνεια και καθαρότητα λέγεται σε δυο διαφορετικές επιστολές, στην Β΄ Προς Κορινθίους και στην Προς Κολοσσαείς: «...ὅς (ὁ Χριστὸς) ἐστίν εἰκὼν τοῦ θεοῦ» (*Προς Κορινθίους* Β΄ 4,4) και αντίστοιχα «ὅς (ὁ Χριστὸς) ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως» (*Προς Κολοσσαείς* 1, 15).

Επιπροσθέτως, στην εικονογραφική παράδοση της ορθόδοξης ανατολικής εκκλησίας, το πρόσωπο του Ιησού Χριστού παριστάνεται έχοντας κοντά του (σε διάχωρα) την επιγραφή «Ο ΩΝ», προκειμένου να δηλωθεί το άπειρο της ουσίας του θεού και ο αιώνιος χαρακτήρας της θεότητας που παριστάνεται. Συχνά, η επιγραφή αυτή διαβάζεται ολόγυρα στο λαμπερό φωτοστέφανο, το χρυσόχρωμο κυκλικό πλαίσιο γύρω από την κεφαλή του Ιησού Χριστού, ακριβώς για να δηλωθεί αυτή η πρωταρχική ιδιότητά του, η ζωή.

Η ζωή ως θεία δωρεά αποκτά το πλήρες νόημά της όταν σχετίζεται με την πηγή της. Προϋπόθεση αυτής είναι η ελεύθερη αποδοχή του ανθρώπου να βιώσει αυτή τη σχέση και να μετάσχει στην αγάπη που είναι ουσιαστικός όρος της ζωής. Ο άνθρωπος βρίσκεται στο κέντρο της ορθόδοξης χριστιανικής διδασκαλίας, γύρω από αυτόν περιστρέφεται ολόκληρη η εν Χριστώ απολύτρωση. Η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη, η Ιερά Παράδοση και το σύνολο των Ιερών Κανόνων έχουν ως υπέρτατο σκοπό τη λύτρωση του ανθρώπου και την επιστροφή του στην αρχέγονη κατάσταση μακριά από την αμαρτία, την ανισότητα, την εκμετάλλευση, τη διχόνοια και κάθε τι που ταλανίζει τον άνθρωπο ανά τους αιώνες.

Γίνεται λόγος για ισότητα και ανισότητα όταν υπάρχουν διαφορετικές και άνισες ταυτότητες που επιτρέπουν τη σύγκριση. Όμως, στην αυθεντική κοινωνία της Εκκλησίας με ζωντανό πρότυπο τον Ιησού Χριστό, οι ανισότητες εξαλείφονται. Ο χώρος της ορθόδοξης εκκλησίας είναι ο κατ' εξοχήν ιερός χώρος της υπερβάσεως εθνικών, κοινωνικών, πνευματικών διακρίσεων και διασπάσεων τόσο για την εν Χριστώ αποκατάσταση της ορθής κοινωνίας του ανθρώπου με τον θεό, τον συνάνθρωπο και τον κόσμο όσο και για την ανάδειξη της οντολογικής ενότητας του ανθρωπίνου γένους.

Η ορθόδοξη εκκλησία δια των διδαγμάτων, διδασκαλιών και των ιερών κανόνων της έχει ως πρωταρχικό μέλημα την προστασία του ανθρώπου -ψυχή και σώμα- και

των δικαιωμάτων του, τα οποία με ιδιαίτερη επιμέλεια προβάλλονται εντός της κοινωνίας της.

Εκκλησία και ελληνική πολιτεία σε πλήρη συμφωνία προβλέπουν την απόλυτη προστασία της ζωής του ανθρώπου. Το δικαίωμα στη ζωή είναι εγγενές στον άνθρωπο. Είναι το ουσιαστικό δικαίωμα του ανθρώπου να μη σκοτώνεται από άλλον άνθρωπο. Η ανθρώπινη ζωή, ως απόλυτα προστατευόμενο αγαθό, δεν υπόκειται ούτε σε ποιοτικές διαβαθμίσεις, αλλά ούτε και σε ποσοτικές προσθαφαιρέσεις[5]. «Όλες οι ανθρώπινες ζωές είναι *ισάξιες*»[6]. Το αναφαίρετο δικαίωμα στη ζωή προστατεύεται τόσο από το ισχύον Σύνταγμα της Ελλάδας (άρθρο 5 παρ. 2) όσο και από την Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (άρθρο 2). Ο απόλυτος χαρακτήρας του δικαιώματος στη ζωή δεν αποκλείει μόνο εξαιρέσεις βάσει εθνικότητας, φυλής, γλώσσας και θρησκευτικών ή πολιτικών πεποιθήσεων[7], αλλά απορρίπτει κάθε αντίληψη ότι είναι νοητή «ζωή» που είναι «ανάξια προς το ζειν» λόγω σωματικής ή διανοητικής καταστάσεως[8].

ΙΙ. Ανθρωποκτονία

[5] Ν. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο - Γενικό μέρος*, εκδ. Π Σάκκουλα, Αθήνα 2000, σ 418.

[6] Και μετά την αναφορά ορισμένων ενδεικτικών παραδειγμάτων, ο Ν. Ανδρουλάκης καταλήγει: «Ετσι για το δίκαιο είναι πάντοτε ανομιμοποίητη και άδικη η θυσία μιας “υποβαθμισμένης” ζωής για χάρη μιας άλλης “πολυτιμότερης”». Βλ. ό.π.

[7] Όπως ορίζεται από το άρθρο 5 παρ. 2 του ισχύοντος Συντάγματος και σύμφωνα με την τελευταία αναθεώρηση του 2008 (ΦΕΚ 120 Α΄/27-6-2008): «Όλοι όσοι βρίσκονται στην Ελληνική Επικράτεια απολαμβάνουν την απόλυτη προστασία της ζωής, της τιμής και της ελευθερίας τους, χωρίς διάκριση εθνικότητας, φυλής, γλώσσας και θρησκευτικών ή πολιτικών πεποιθήσεων. Εξαιρέσεις επιτρέπονται στις περιπτώσεις που προβλέπει το διεθνές δίκαιο». Φορείς λοιπόν του δικαιώματος στη ζωή κατά το Σύνταγμα είναι όλοι όσοι βρίσκονται στην ελληνική επικράτεια, ημεδαποί, αλλοδαποί και ανιθαγενείς. Η ΕΣΔΑ, η οποία έχει ενσωματωθεί στην ελληνική έννομη τάξη καθόσον προσαρμόζεται η ελληνική νομοθεσία στις διατάξεις της, επίσης προστατεύει το δικαίωμα της ζωής του ανθρώπου. Το άρθρο 2 της ΕΣΔΑ, σύμφωνα με το πρωτότυπο αγγλικό κείμενο, έχει ως εξής: «Right to life. 1. Everyone’s right to life shall be protected by law. No one shall be deprived of his life intentionally save in the execution of a sentence of a court following his conviction of a crime for which this penalty is provided by law. 2. Deprivation of life shall not be regarded as inflicted in contravention of this article when it results from the use of force which is no more than absolutely necessary: 1. in defence of any person from unlawful violence; 2. in order to effect a lawful arrest or to prevent the escape of a person lawfully detained; 3. in action lawfully taken for the purpose of quelling a riot or insurrection».

[8] «Ἀπὸ τὰ τρία ἔννομα ἀγαθά τῶν ὁποίων τήν ἴση προστασία κατοχυρώνει τό ἄρθρο 5 παρ. 2 (ζωή, τιμή, ἐλευθερία) τό διεθνές δίκαιο προβλέπει ἐξαιρέσεις πού ἀφοροῦν κυρίως τὴν ἐλευθερία (καί πού θά ἀναπτυχθοῦν στό σχετικό κεφάλαιο). Ενῶ γιά τήν προστασία τῆς τιμῆς δέν ἐπιτρέπονται καθόλου ἐξαιρέσεις εἰς βάρος τῶν ἀλλοδαπῶν, σχετικά μέ τήν προστασία τῆς ζωῆς ἡ ΕΣΔΑ (ἄρθρο 15) περιορίζει τίς ἐξαιρετικές ἐξουσίες πού ἔχουν τά κράτη σέ περίπτωση πολέμου ἤ ἄλλου δημόσιου κινδύνου, πού ἀπειλεῖ τήν ζωή τοῦ ἔθνους, στίς “κανονικές” (ὀρθότερα: νόμιμες, πρβλ. lawful, licites) πράξεις πολέμου». Π. Δαγτόγλου, *Συνταγματικό Δίκαιο, Ἀτομικά Δικαιώματα*, τ. Α΄, σσ 198-199.

«Η κατὰ παράνομον καί ἀντικανονικόν τρόπον ἀφαίρεσις τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς συνιστᾶ βαρύτατον ἔγκλημα, ὅπερ καλεῖται ἀνθρωποκτονία, ἤ ἄλλως πως, φόνος ἤ ἀναίρεσις»[9]. Η αφαίρεση της ζωής του ανθρώπινου όντος, για όποια αιτία και με οποιονδήποτε τρόπο και αν τελεστεί, συνιστά το κανονικό έγκλημα του φόνου[10]. Ενώ δεν αίρεται ο άδικος χαρακτήρας της θανάτωσης ενός, προκειμένου να σωθούν από πιθανό ή βέβαιο θάνατο δύο ή περισσότεροι[11].

Η προσβολή κύριου - βασικού (έννομου) αγαθού[12], όπως αυτό της ανθρώπινης ζωής συνιστά αδίκημα τόσο στο χώρο του Δημοσίου Δικαίου[13] όσο και στο χώρο του Δικαίου της Εκκλησίας[14].

---

[9] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 557 και αντίστοιχη υποσημ. 1. Η ανθρωποκτονία πραγματώνεται με την αφαίρεση της ζωής άλλου ανθρώπου. Κατά τον ΠΚ τιμωρείται η ανθρωποκτονία από πρόθεση (άρθρο 299 ΠΚ), η ανθρωποκτονία με συναίνεση (άρθρο 300 ΠΚ), η συμμετοχή σε αυτοκτονία (άρθρο 301 ΠΚ) και η ανθρωποκτονία από αμέλεια (άρθρο 302 ΠΚ). Βλ. εκτενέστερα., μεταξύ άλλων, Α. Καραγιαννόπουλου, *Ποινικό Δίκαιο*, Αθήνα 2005, σσ 1-10.

[10] Π. Παναγιωτάκου, *Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ*, τ. Γ΄, σ 513 και αντίστοιχη υποσημ. 1. Ευ. Μαντζουνέα, *Ἐκκλησιαστικόν Ποινικόν Δίκαιον*, Ἀθῆναι 1979, σ 218.

[11] «Πίσω από την παραδοχή αυτή, βρίσκεται στην ουσία η εκφραστική της ανθρώπινης αξίας-αξιοπρέπειας καντιανή άποψη, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να χρησιμοποιείται χάριν της όποιας σκοπιμότητας (ακόμα κι εκείνης που έγκειται στην σωτηρία άλλων ανθρώπων), υποβιβαζόμενος έτσι σε επίπεδο πράγματος». Ν. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο - Γενικό μέρος*, εκδ. Π. Σάκκουλα, Αθήνα 2000, σ 420· στο ίδιο βλ. σχετικές περιπτώσεις, σσ 420-425.

[12] «Ως βασικό στοιχείο - όρος της κοινωνίας ο άνθρωπος προστατεύεται δραστικά (ποινικά) κατά την τυποποίηση του "ποινικού φαινομένου" από τις προσβολές που αφανίζουν την ύπαρξή του». Ως αρχή και ως τάση, σε μια φιλελεύθερου προσανατολισμού κοινωνία, διακηρύσσεται η απόλυτη προστασία της ζωής (άρθρο 5 § 2 ισχύοντος Συντάγματος). «Όμως η ίδια η νομοθεσία και η τυποποίηση του "ποινικού φαινομένου", απηχώντας και (διαμορφώνοντας) την κοινωνική πραγματικότητα όπως συγκεκριμένα εμφανίζεται στον κόσμο των όντων και όχι ως αφηρημένο "δέον", δεν παρέχουν απόλυτη (παρά τη γενική διακήρυξη) προστασία στην ανθρώπινη ζωή. Διότι το απόλυτο είναι ασυμβίβαστο με την ίδια τη φύση των όντων και μόνο σε *αφηρημένο* επίπεδο στον κόσμο του (ηθικού ή δικαιικού) "δέοντος" μπορεί να υπάρξει». Ι. Μανωλεδάκη, *Το Έννομο Αγαθό ως βασική έννοια του ποινικού δικαίου*, εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1998, σσ 253-254. Περί των προσώπων και των ιδιοτήτων τους ως έννομα αγαθά και ειδικότερα περί του ανθρώπου και των φυσικών ιδιοτήτων του, όπως η ανθρώπινη ζωή, ως "κύριο" αγαθό, βλ. ό.π., σσ 253-259. Συνοπτικός και σαφής ο Ν. Ανδρουλάκης ορίζει τα εξής: «Η εγκληματική συμπεριφορά ως "κακό" προσβάλλει αυτονόητα ένα "καλό"», το οποίο χαρακτηρίζει, ο ίδιος και άλλοι, «"αξία" ή (έννομο) "συμφέρον"». Στην ιστορική διαδρομή της ποινικής σκέψης προς υποδήλωση του ίδιου μεγέθους χρησίμεψαν και άλλες έννοιες-λέξεις, «όπως λ.χ. "δικαίωμα", "καθήκον", "λειτουργική ενότητα", (προστατευτέα) "κατάσταση" και -προπάντων!- "έννομο αγαθό" ... Το "έννομο αγαθό", που δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα *όνομα*, με το ποίο χαρακτηρίζουμε το θετικό μέγεθος που πλήττεται από το έγκλημα, τρόπον τινά υποστασιοποιήθηκε και θεωρήθηκε *ειδικά αυτό* (σε αντίθεση λ.χ. με την "αξία", "το συμφέρον" ή ό,τι άλλο) ως ταυτιζόμενο με κάποια (πράγματι ανύπαρκτη) αυτοτελή, προηγούμενη του θετικού δικαίου, δηλ. υπερ-θετική, *ειδική ουσία*, της οποίας η γνώση εξασφαλίζει και την γνώση της ουσίας του εγκλήματος. Έτσι η αναζήτηση του τι είναι "έννομο αγαθό" υποκατέστησε την αναζήτηση του τι είναι έγκλημα!». Ο όρος "έννομο αγαθό" έχει παγιωθεί με την έννοια του «*αντικειμένου προστασίας*» των ποινικών νόμων. ως αυτό που προστατεύει ο καθένας από αυτούς. «Υπό την έννοια αυτή δεν υπάρχει έγκλημα που

Εκκλησιαστικό αδίκημα[15] κατά της ανθρώπινης ζωής συνιστά η έλλειψη προστασίας της και φυσικά η απόπειρα αφαίρεσής της. Σε ολόκληρο το Βυζαντινορωμαϊκό Δίκαιο και τους ιερούς κανόνες κυριαρχεί η αρχή πως αυτός που

δεν πλήττει, δεν υπάρχει ποινικός νόμος που δεν προστατεύει ένα έννομο αγαθό». Το "έννομο αγαθό" ως δήθεν "βασική έννοια του ποινικού δικαίου" βλ. σε Ν. Ανδρουλάκη, *Ποινικό Δίκαιο - Γενικό μέρος*, εκδ. Π. Σάκκουλα, Αθήνα 2000, σσ 66-69.

[13] Ο ποινικός νομοθέτης δεν μπορεί βεβαίως να προστατεύσει, να περιφρουρήσει την ανθρώπινη ζωή κατ' άλλο τρόπο παρά μόνο με την επιβολή αυστηρών ποινών στους ανθρωποκτόνους ή στους θέτοντες σε κίνδυνο από αμέλεια την ζωή του ανθρώπου. Λ Σοφουλάκη, *Η προστασία της ανθρώπινης ζωής κατά το Σύνταγμα και τους Νόμους*, Π. Σάκκουλα, Αθήνα 1994, σ 71.

[14] Με τον όρο κανονικό αδίκημα «καλεῖται πᾶσα ἄδικος καὶ ἐπίμεμπτος συμπεριφορά, στρεφομένη κατὰ κανόνος δικαίου ἀφορῶντος τὴν ἐν τῇ Εκκλησίᾳ ἔννομον τάξιν, ὑπ' αὐτοῦ κολαζομένη ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ κηρυσσομένου ἐνόχου διαπράξεως αὐτῆς». Π. Παναγιωτάκου, *Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ*, τ. Γ΄, σ 101 και σχετική υποσημ. 1. Ο Ευ. Μαντζουνέας και σε συμφωνία με τον Ν. Χωραφά – ο οποίος ασχολείται με το αντικείμενο του εγκλήματος στο χώρο του κοινού Ποινικού Δικαίου (Ν. Χωραφά, *Ποινικὸν Δίκαιον*, 1978[9], Τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἐγκλήματος, σσ 149-150) – προσθέτωντας κυρίως τον όρο «Κανονικό», ορίζει σχετικά πως το αντικείμενο του Κανονικού αδικήματος διακρίνεται σε νομικό και υλικό: α) νομικό αντικείμενο του Κανονικού αδικήματος είναι «τὸ ἔννομον ἀγαθόν, καθ' οὗ στρέφεται ἡ Κανονικὴ ἐγκληματικὴ πρᾶξις καὶ τὸ ὁποῖον προστατεύει ὁ Κανονικὸς Νομοθέτης κατὰ παντὸς κινδύνου ἐξ' οἱασδήποτε προσβολῆς κατ' αὐτοῦ, διὰ τῆς ἀπειλῆς καταγνώσεως καὶ ἐκτελέσεως ὡρισμένης ποινῆς κατὰ τοῦ δράστου τοῦ ἐγκληματικοῦ ἀδικήματος…» και β) υλικό αντικείμενο του Κανονικού αδικήματος είναι «τὸ ἐνσώματον ἐκεῖνο ἀντικείμενον, ἐπὶ τοῦ ὁποίου πραγματοῦται ἡ ἀντικειμενικὴ ὑπόστασις τοῦ ἐγκλήματος. Οὕτω π.χ. ἐπὶ ἀνδρωποκτονίας νομικὸν ἀντικείμενον εἶναι ἡ ἀνθρωπίνη ζωή…». Ευ. Μαντζουνέας, *Ἐκκλησιαστικόν Ποινικόν Δίκαιον*, Ἀθῆναι 1979, σ 75.

[15] «Ὡς ἐκκλησιαστικὰ ἀδικήματα, τιμωρητέα μὲ τὰς ἀνωτέρω (§ 53 Εκκλησιαστικαὶ ποιναὶ ἐπιβαλλόμεναι εἰς πάντα τὰ μέλη τῆς Εκκλησίας. Τὸ μυστήριον τῆς μετανοίας. § 54 Εκκλησιαστικαὶ ποιναὶ ἐπιβαλλόμεναι εἰς κληρικοὺς καὶ μοναχούς.) ποινάς, θεωρητέα τὰ ἀκόλουθα. α΄) Πᾶσα πρᾶξις ἢ παράλειψις, ἐφ' ᾗς ἀπειλεῖται εὐθέως ἐκκλησιαστικὴ ποινὴ καὶ δὴ εἴτε ὑπὸ γραπτοῦ εἴτε ὑπὸ ἐθιμικοῦ κανόνος δικαίου, καθ' ὅσον τὸ ἄρθ. 7 τοῦ Συντάγματος, ὅπερ ἀπαιτεῖ γραπτὸν κανόνα (νόμον) πρὸς θεμελίωσιν τοῦ ἀξιοποίνου, περιορίζεται, ὡς εἴδομεν (§ 52 Τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἀδίκημα), εἰς μόνας τὰς ὑπὸ τῶν ποινικῶν δικαστηρίων ἐπιβαλλομένας ἐν στενῇ ἐννοίᾳ ποινὰς καὶ δὲν ἐκτείνεται εἰς τὰς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. [...] γ΄) Η διάπραξις ἀξιοποίνου ἀδικήματος τοῦ κοινοῦ δικαίου εἰς βαθμὸν πλημμελήματος ἢ κακουργήματος. Ὑπὸ τὸ ἐπικρατοῦν σύστημα ρυθμίσεως τῶν πρὸς τὴν πολιτείαν σχέσεων καὶ τοῦ στενοῦ ταύτης μετὰ τῆς Εκκλησίας συνδέσμου, εὐνόητος ἡ ἀνάγκη, ἣν καὶ ἡ τελευταία αἰσθάνεται, ὅπως κολάζῃ καὶ διὰ τῶν ἰδίων αὐτῆς μέσων (ἐκκλησιαστικῶν ποινῶν) τοὺς παραβάτας τῶν μὲ ποινικὰς κυρώσεις ἐξωπλισμένων ἐπιταγῶν τῆς πρώτης, τοσούτῳ δὲ μᾶλλον ὅσῳ σπάνιαι εἶναι αἱ πράξεις ἐκεῖναι, αἵτινες συνιστῶσιν ἀξιόποινον ἀδίκημα τοῦ κοινοῦ ποινικοῦ δικαίου χωρὶς νὰ κολάζωνται ἐπίσης ὑπὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κανόνων». Παραπέμποντας σε αυτός το σημείο στα εξής: «'Εκ τοῦ λίαν μεγάλου ἀριθμοῦ κανόνων, τιμωρούντων καὶ δι' ἐκκλησιαστικῆς ποινῆς ἀξιόποινα ἀδικήματα τοῦ κοινοῦ δικαίου, βλ. καν. Ἀγκύρας 20 (μοιχεία), 21 (ἄμβλωσις), 22 (φόνος), 23 (ἀνθρωποκτονία ἐξ ἀμελείας), Βασιλείου 2 (ἄμβλωσις), 7 (φόνος, μοιχεία), 11 (ἀνθρωποκτονία ἐξ ἀμελείας), 22 (ἀπαγωγή) κλπ. Α. Χριστοφιλόπουλου, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, Ἀθῆναι 1965[2], σσ 282-283 και αντίστοιχη υποσημ. 3, 268, 276. Κατάταξη των εκκλησιαστικών αδικημάτων σε κατηγορίες, τα κριτήρια διακρίσεως και τα επιμέρους εκκλησιαστικά αδικήματα βλ. Σ. Τρωιάνου, *Παραδόσεις Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, εκδ. Α. Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή 1984[2], σσ 426-432.

αποπειράται να επιφέρει τον θάνατο άλλου, αντιμετωπίζεται ως φονευτής, ακόμη και αν δεν επέλθει θανάσιμος τραυματισμός[16].

Ακριβής ως προς το ζήτημα αυτό είναι η ερμηνεία του βυζαντινού κανονολόγου Βαλσαμώνα στον 8ο κανόνα του Μ. Βασιλείου: «καὶ σημείωσαι ἀπό τε τοῦ κανόνος καί τοῦ νόμου, ὅτι ὁ μὲν ἀκούσιος φονευτής ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος, ἤτοι τοῦ φόνου, καταδικάζεται· ὁ δέ ἑκούσιος, ἀπὸ μόνης προθέσεως· κἂν γάρ μή φονεύσῃ, τιμωρεῖται ὡς φονεὺς διὰ μόνην τήν πρόθεσιν»[17].

Την ίδια θέση επαναλαμβάνει ο Βαλσαμώνας στην ερμηνεία του 11ου κανόνα του Μ. Βασιλείου, παραπέμποντας προς ενίσχυση της θέσης του, σε όσα ειπώθηκαν ήδη στον 8ο του ιδίου: «καθὼς εἴπομεν καὶ ἐν τῷ η΄ κανόνι, τὸν ἀκούσιον φόνον ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος ἀναφαίνεσθαι· διὰ τοῦτο γὰρ οὐδὲ τὴν πληγὴν περιεργαζόμεθα, εἴτε μικρὰ γέγονεν, εἴτε μεγάλη, ἀλλὰ τὸν ἐκ τῆς πληγῆς θάνατον· ὥσπερ ὁ ἑκούσιος φόνος ἐκ μόνης τῆς προθέσεως κατακρίνεται, κἂν μὴ προβῇ ἀποτέλεσμα, ἤτοι θάνατος»[18].

Στην αντιμετώπιση της περίπτωσης που περιγράφεται στον 11ο κανόνα, η λύση που προτείνεται δεν είναι νέα, αλλά προγενέστερη. Δίνεται από τον Μωυσή και επαναλαμβάνεται από τον Μ. Βασίλειο, παραπέμποντας ο δεύτερος στον πρώτο, ακόμη και μέσα στο ίδιο το κείμενο του κανόνα. Ο Μ. Βασίλειος αποδεχόμενος και δίνοντας διαχρονική ισχύ στον μωσαϊκό νόμο, ορίζει: «... Δῆλον γὰρ ὅτι ἐπὶ τῶν πληγέντων τὰ Μωϋσέως παρατηρήσομεν, καὶ τὸν κατακλιθέντα μὲν ὑπὸ τῶν πληγῶν, ἃς ἔλαβε, βαδίσαντα δὲ πάλιν ἐπὶ τῇ ράβδῳ αὐτοῦ, οὐ λογισόμεθα πεφονεῦσθαι. Εἰ δὲ καὶ οὐκ εξανέστη μετὰ τὰς πληγάς, ἀλλ᾽ οὖν τῷ μὴ προελέσθαι αὐτὸν ἀνελεῖν, ὁ τυπτήσας, φονευτὴς μέν, ἀλλ᾽ ἀκούσιος διὰ τὴν πρόθεσιν»[19]. Ακολουθώντας τη μωσαϊκή αντίληψη, δέχεται ο Μ. Βασίλειος ότι στην περίπτωση του τραυματισμού κάποιου από κάποιον τρίτον υπαίτια, αν ο τραυματισθείς επανέλθει και «βαδίσαντα πάλιν ἐπὶ τῇ ράβδῳ αὐτοῦ», δε θα θεωρήσουμε ότι έχει σκοτωθεί. Αν όμως ο τραυματισθείς δεν επανήλθε μετά τα τραύματά του, αυτός που τον χτύπησε είναι φονιάς του, αλλά ακούσιος «διὰ τὴν πρόθεσιν»[20].

Η πρόθεση ή η διάθεση φόνου ή του φονεύειν, ο σκοπός φόνου ή του φονεύειν, το επιβουλεύεσθαι τη ζωή τινός προβλέπονται, περιγράφονται -σε πολλές περιπτώσεις- και τιμωρούνται από τους ιερούς κανόνες. Περιεχόμενο της βούλησης του δράστη είναι η εν γνώσει θέλησή του να επιφέρει βλάβη σε ανθρώπινη ζωή και να προκαλέσει

---

[16] «Βασική ἀρχή ἐπί τοῦ θέματος τῆς ἀπόπειρας φόνου ἡ κλασσική διάταξις τῶν Πανδεκτῶν, καθ᾽ ἥν: "Qui hominem non occidit sed volueravit, ut occidat, pro homicida damnandum" (Dig. 48.8.1§3), ἥτις ἀπαντᾷ καί ἐξελληνισμένη εἰς ὅλα τά νομοθετήματα τῆς Βυζαντινῆς ἐποχῆς κυρίως ὑπὸ τήν μορφήν: "Ὁ σκοπόν ἐσχηκώς τοῦ φονεῦσαι, κἂν μή φονεύσῃ, ἀλλά τραυματίσῃ φονεύς ἐστι" (Βασιλικά 60.39.2)». Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καί ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σσ 558-559.

[17] Βαλσαμώνας σε Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 116.

[18] Βαλσαμώνας σε Μ. Βασιλείου 11, ΡΠ 4, σ 130.

[19] Μ. Βασιλείου 11, ΡΠ 4, σ 129.

[20] Σήμερα την περίπτωση αυτή μπορούμε να τη χαρακτηρίσουμε ως θανατηφόρα σωματική βλάβη (311 ΠΚ) και να θεωρήσουμε την ευθύνη «εκ του αποτελέσματος» (29 ΠΚ). Β. Νικόπουλου, *Η περί ανδρωποκτονίας διδασκαλία του Μ. Βασιλείου και η επίδρασή της στο σύγχρονο ποινικό δίκαιο*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σ 84.

τον θάνατο άλλου. Είτε λοιπόν υπάρξει έγκλημα φόνου είτε απόπειρα αυτού έχουμε «ἀξιόποινον οὐ μόνον ἐπὶ ἀμέσου δόλου, ἀλλά καί ἐπὶ ἐνδεχομένου τοιούτου, ὅστις ὑπάρχει ὁσάκις ὁ ἀποπειραθείς φόνον δέν ἤθελε βεβαίως νά φονεύσῃ, προέβλεπεν ὅμως ὡς ἐνδεχομένην συνέπειαν τῆς πράξεώς του τόν θάνατον ἀνθρώπου καί ἀπεδέχετο αὐτόν»[21].

Ο Μ. Βασίλειος στον 8º κανόνα του επιλύει ζητήματα περί φόνου και φονέων. Ρητά καταδικάζει κάθε μορφή βλάβης της ανθρώπινης ζωής. Αυτός που τέλεσε, είτε εκούσια είτε ακούσια, αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής είναι φονέας. Ο κανόνας ξεκινάει με τη σαφή διαυτύπωση: «Ὁ ἀξίνῃ παρὰ τὸν θυμὸν κατὰ τῆς ἑαυτοῦ γαμετῆς χρησάμενος, φονεύς ἐστι»[22]. Διακρίνει εν συνεχεία πως υπάρχουν πολλές διαφορές μεταξύ ακούσιων και εκούσιων φόνων και αναφέρει ειδικές περιπτώσεις. Επιχειρεί την ανάπτυξη του ζητήματος όχι θεωρητικά, αλλά μέσω συγκεκριμένων παραδειγμάτων.

Περί του ακούσιου φόνου ο Μ. Βασίλειος εκφράζεται ως εξής:

> «Ἀκούσιον μὲν γάρ ἐστι παντελῶς καὶ πόρρω τοῦ κατάρξαντος, τὸ ἀκοντίζοντα λίθον ἐπὶ κύνα ἢ δένδρον ἀνθρώπου τυχεῖν· ἡ μὲν γὰρ ὁρμὴ ἦν τὸ θηρίον ἀμύνασθαι ἢ τὸν καρπὸν κατασεῖσαι, ὑπέβη δὲ αὐτομάτως τῇ πληγῇ κατὰ πάροδον ὁ παραπεσών, ὥστε τὸ τοιοῦτον ἀκούσιον. Ἀκούσιον μέντοι, καὶ εἴ τις βουλόμενος ἐπιστρέψαι τινά, ἱμάντι ἢ ῥάβδω μὴ σκληρᾷ τύπτοι, ἀποθάνοι δὲ ὁ τυπτόμενος· ἡ γὰρ πρόθεσις ἐνταῦθα σκοπεῖται, ὅτι βελτιῶσαι ἠβούλετο τὸν ἁμαρτάνοντα, οὐκ ἀνελεῖν»[23].

Ως «παντελώς» ακούσιος φόνος -σύμφωνα με τον κανόνα- και «πόρρω του κατάρξαντος» είναι οι περιπτώσεις, όπως: α) «τὸ ἀκοντίζοντα λίθον ἐπὶ κύνα ἢ δένδρον ἀνθρώπου τυχεῖν» και β) «εἴ τις βουλόμενος ἐπιστρέψαι τινά, ἱμάντι, ἢ ῥάβδω μὴ σκληρᾷ τύπτοι, ἀποθάνοι δὲ ὁ τυπτόμενος»[24].

Στην πρώτη περίπτωση φονεύεται διαβάτης από τον λίθο που έριξε ο δράστης εναντίον σκύλου για να τον απομακρύνει ή πάνω σε δέντρο για να ρίξει τους καρπούς του, αλλά αστόχησε και η πέτρα πέτυχε το θύμα. Σε αυτήν την περίπτωση δεν υφίσταται προαίρεση του «ἀνελεῖν», αφού «ἡ μὲν γὰρ ὁρμὴ ἦν τὸ θηρίον ἀμύνασθαι ἢ τὸν καρπὸν κατασεῖσαι»[25], επήλθε όμως θάνατος του διερχόμενου επειδή «ὑπέβη αὐτομάτως τῇ πληγῇ κατὰ πάροδον»[26].

---

[21] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καί ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 560.
[22] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 112.
[23] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 113.
[24] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 113.
[25] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 113.
[26] Βλ. ό.π. Με τα σημερινά κριτήρια ο φόνος στην περίπτωση αυτή εντάσσεται «αβίαστα στην έννοια της ανθρωποκτονίας που τελειται από αμέλεια, όπως αυτή προβλέπεται στα άρθρα 28 και 302 ΠΚ, αφού ο δράστης ώφειλε και μπορούσε να προβλέψει το αποτέλεσμα της πράξης του». Β. Νικόπουλου, *Η περί ανθρωποκτονίας διδασκαλία του Μ. Βασιλείου και η επίδρασή της στο σύγχρονο ποινικό δίκαιο*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σ 81.

Στη δεύτερη περίπτωση ο φόνος επέρχεται από σωματική βλάβη που προκάλεσε στο θύμα ο δράστης χτυπώντας το με «ἱμάντι, ἢ ράβδω μὴ σκληρᾷ»[27] θέλοντας να το συνετίσει. Στηριζόμενος και εδώ στην πρόθεση του δράστη, ο Μ. Βασίλειος χαρακτηρίζει και αυτόν τον φόνο ως ακούσιο, διότι «ἡ πρόθεσις ἐνταῦθα σκοπεῖται, ὅτι βελτιῶσαι ἠβούλετο τὸν ἁμαρτάνοντα, οὐκ ἀνελεῖν»[28].

Τα όργανα που χρησιμοποιεί ο δράστης που διαπράτει ακούσιο φόνο ορίζονται συγκεκριμένα και ο προσδιορισμός τους είναι σκόπιμος. Στη δεύτερη περίπτωση ακούσιου φόνου τα όργανα που προβλέπονται είναι λουρί ή μαλακή ράβδο. Ο προσδιορισμός του μέσου «ράβδῳ μὴ σκληρᾷ», αποκλείει τη χρήση σκληρών και αιχμηρών οργάνων από τα οποία «συνάγεται τεκμήριο δόλου, με αποτέλεσμα ο φόνος να είναι πλέον εκούσιος»[29], παρά το ότι η βούληση του δράστη ήταν να σωφρονήσει και όχι να φονεύσει. «Κι αυτό γιατί η βούληση εδώ λόγω της χρήσεως φονικών οργάνων τέτοιων που επιβάλλουν τη συναγωγή τεκμηρίου δόλου, είναι πλέον κατ' αμάχητο τεκμήριο φονική, χαρακτηριζόμενη ως ενδεχόμενος δόλος»[30].

Εκτός των δυο προαναφερθέντων περιπτώσεων ακούσιου φόνου που αντιμετωπίζονται στον 8ο κανόνα του Μ. Βασιλείου, υπάρχει και μια τρίτη περίπτωση ακούσιου φόνου που αναφέρεται στον 11ο κανόνα του ιδίου και την οποία εν συντομία ανέφερα παραπάνω (παράδειγμα δανεισμένο από την Παλαιά Διαθήκη). Κύρια θέση του Μ. Βασιλείου που διέπει τόσο τον κανόνα όσο και την ευρύτερη διδασκαλία του περί φόνου είναι πως ο φόνος είναι ακούσιος εάν δεν επικαλύπτεται από τη βούληση του δράστη «στο βαθμό του κάθε μορφής δόλου»[31].

Κατ' αντιστοιχία με τα προαναφερθέντα περί ακούσιου φόνου, εκούσιος κατά τον Μ. Βασίλειο είναι ο φόνος που τελείται από πρόθεση. Η διάκριση έγκειται στην πρόθεση του «ἀνελεῖν» η οποία εννοιολογικά ταυτίζεται με την προαίρεση, με τον δόλο κάθε μορφής: ορισμένο, ενδεχόμενο και τεκμαιρόμενο[32]. Ως παραδείγματα

---

[27] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 113.
[28] Βλ. ό.π.
[29] Β. Νικόπουλου, *Η περί ανδρωποκτονίας διδασκαλία του Μ. Βασιλείου και η επίδρασή της στο σύγχρονο ποινικό δίκαιο,* Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σ 82.
[30] Βλ. ό.π., σ 82. «Η υπαιτιότητα έχει δύο μορφές, τον δόλο και την αμέλεια. Στο εκκλησιαστικό ποινικό δίκαιο ο όρος "δόλος" δεν συμπίπτει με τη συνηδισμένη κοινωνική σημασία του ... Το τι είναι δόλος συνάγεται ερμηνευτικά από το άρθρο 27 ΠΚ σε συνδυασμό με το άρθρο 30 ΠΚ ... Ο δόλος αναλύεται σε γνώση και θέληση να πραγματωθούν τα στοιχεία κάποιας αντικειμενικής υποστάσεως, χωρίς τη γνώση του δράστη ότι αυτά συνθέτουν την τυποποιημένη μορφή ενός εγκλήματος ... "η συνείδηση του άδικου χαρακτήρα της πράξης δεν αποτελεί στοιχείο του δόλου" ... έχει αναχθεί σε αυτοτελές στοιχείο του τρίτου όρου του καταλογισμού. Ωστόσο ορθά τονίζεται στη θεωρία, ότι *ο δόλος ενδεικνύει τη συνείδηση του άδικου χαρακτήρα της πράξης*, ότι δηλαδή ο ικανός για καταλογισμό δράστης που είχε δόλο είχε κατά κανόνα και συνείδηση του άδικου χαρακτήρα της πράξης ... Ο νόμος την άγνοια ή την εσφαλμένη παράσταση των περιστατικών που συνιστούν κάποια αντικειμενική υπόσταση θεωρεί *πραγματική πλάνη*». Εκτενώς περί δόλου και πλάνης βλ. Σ. Τρωιάνου - Γ. Πουλή, *Εκκλησιαστικό Δίκαιο*, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή 2003², σσ 558-563.
[31] Περισσότερα, όπως και περί αντιστοιχίας στον σύγχρονο ΠΚ, βλ. Β. Νικόπουλου, Η περί ανδρωποκτονίας διδασκαλία του Μ. Βασιλείου και η επίδρασή της στο σύγχρονο ποινικό δίκαιο, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σσ 82-83.
[32] Βλ. ό.π., σ 85.

εκούσιων φονέων δίνεται στον κανόνα -εκτός της πρώτης περίπτωσης με την οποία ξεκινά ο Μ. Βασίλειος τη διαπραγμάτευση του ζητήματος, του ανδρώπου δηλαδή που μεταχειρίστηκε αξίνα εναντίον της γυναίκας του- αυτό των ληστών και των συμμετεχόντων σε πολεμικές επιθέσεις. «Εκούσιον δὲ πάλιν παντελῶς καὶ οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ἔχον, οἷόν ἐστι τὸ τῶν λῃστῶν καὶ τὸ τῶν πολεμικῶν ἐφόδων. Οὗτοι μὲν γὰρ διὰ χρήματα ἀναιροῦσι, τὸν ἔλεγχον ἀποφεύγοντες, οἵ τε ἐν τοῖς πολέμοις ἐπὶ φόνους ἔρχονται, οὔτε φοβῆσαι, οὔτε σωφρονίσαι, ἀλλ᾽ ἀνελεῖν τοὺς ἐναντιουμένους ἐκ τοῦ φανεροῦ προαιρούμενοι»[33].

Η περίπτωση του φόνου που διαπράττει ο ληστής σε βάρος του θύματος της ληστείας για να εξασφαλίσει το προιόν της ληστείας -χρήματα ή άλλο- αποφεύγοντας την αναγνώριση από το θύμα και την τιμωρία είναι πράξη αυτοτελή και τελείται από πρόθεση[34]. Ο φόνος σε αυτή την περίπτωση δεν είναι αποτέλεσμα της πράξης της ληστείας, αλλά μια αυτοτελή πράξη την οποία ο δράστης αποφασίζει και εκτελεί «ξεχωριστά από την πράξη της ληστείας και μετά από αυτή και “χάρη” αυτής»[35]. Στη συγκεκριμένη περίπτωση έχουμε δυο διαφορετικές πράξεις και αντίστοιχα προσβολή δυο διαφορετικών έννομων αγαθών, αυτό της ζωής και εκείνο της ιδιοκτησίας.

Επιπροσδέτως, οι φόνοι οι οποίοι γίνονται υπό συνθήκες πολέμου είναι εκούσιοι φόνοι και αξιόποινοι, σύμφωνα με τον 8ο κανόνα του Μ. Βασιλείου, διότι «οἵ ἐν τοῖς πολέμοις ἐπὶ φόνους ἔρχονται, οὔτε φοβῆσαι, οὔτε σωφρονίσαι, ἀλλ᾽ ἀνελεῖν τοὺς ἐναντιουμένους ἐκ τοῦ φανεροῦ προαιρούμενοι»[36]. Η προαίρεση, η προδιάθεση αφαίρεσης ανθρώπινης ζωής είναι αρκετή για να συμπεριληφθεί ο φόνος αυτός στους εκούσιους. Ενώ δε γίνεται στο κείμενο του κανόνα καμία διάκριση μεταξὺ αμυντικού και επιθετικού πολέμου.

Λίγο πριν των προαναφερθέντων παραδειγμάτων των εκούσιων φόνων, ο Μ. Βασίλειος αναφέρει δυο άλλες περιπτώσεις που τις κατατάσσει αρχικά στους ακούσιους. Αγγίζουν όμως τα όρια των εκούσιων ανάλογα με την τροπή της κατάστασης εντός της οποίας συμβαίνουν και των παθών του επικείμενου φονέα.

Η πρώτη περίπτωση όπως περιγράφεται στον κανόνα έχει ως εξής:

> «Εν τοῖς ἀκουσίοις ἐστὶ κἀκεῖνο ὁμοίως, τὸ ἀμυνόμενόν τινα ἐν μάχῃ, ξύλῳ ἢ χειρὶ ἀφειδῶς ἐπὶ τὰ καίρια τὴν πληγὴν ἐνεγκεῖν, ὥστε κακῶσαι αὐτόν, οὐχ ὥστε παντελῶς ἀνελεῖν, ἀλλὰ τοῦτο ἤδη προσεγγίζει τῷ ἑκουσίῳ· ὁ γὰρ τοιούτῳ

---

[33] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σσ 113-114.

[34] Η περίπτωση αυτή εμφανίζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον με τα σύγχρονα επιστημονικά κριτήρια, διότι περιέχει «εν σπέρματι όλη την προβληματική τόσο της ευθύνης από το αποτέλεσμα, όσο και της συρροής εγκλημάτων». Β. Νικόπουλου, *Η περί ανδρωποκτονίας διδασκαλία του Μ. Βασιλείου και η επίδρασή της στο σύγχρονο ποινικό δίκαιο*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2009, σ 86.

[35] Εφόσον αποδίδεται στο δόλο του δράστη και όχι στην αμέλειά του, δεν προκύπτει ευθύνη από το αποτέλεσμα. «Στην περίπτωση αυτή γίνεται δεκτό ότι πρόκειται για πραγματική συρροή ληστείας και ανθρωποκτονίας από πρόθεση». Βλ. ό.π., σσ 86-87.

[36] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 114.

χρησάμενος ὀργάνῳ πρὸς ἄμυναν ἢ ὁ πεφεισμένως τὴν πληγὴν ἐπαγωγών, δῆλός ἐστι διὰ τὸ κεκρατῆσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους ἀφειδῶν τοῦ ἀνθρώπου»[37].

Το πάθος του θυμού είναι το στοιχείο εκείνο που κυριεύει τον φονέα και τον οδηγεί στο να επιφέρει θανάσιμο πλήγμα. Αρχικά, ο φόνος εντάσσεται στους ακούσιους, καθώς η αρχική πρόθεση του δράστη ήταν να επιφέρει σωματική βλάβη, αλλά όχι θάνατο. Στη συνέχεια όμως, λόγω της βιαιότητας -της προκληθείσας από το πάθος του θυμού- με την οποία αντιμετώπισε ο φονέας το θύμα του, τον κατατάσσει στους εκούσιους φονευτές.

Η δεύτερη περίπτωση έχει ως ακολούθως: «ὁμοίως καὶ ὁ ξύλῳ βαρεῖ ἢ λίθῳ μείζονι τῆς δυνάμεως τῆς ἀνθρωπίνης χρησάμενος, τοῖς ἀκουσίοις ἐναριθμεῖται, ἄλλο μέν τι προελόμενος, ἄλλο δέ τι ποιήσας· ὑπὸ γὰρ τοῦ θυμοῦ τοιαύτην ἤνεγκε τὴν πληγήν, ὥστε ἀνελεῖν τὸν πληγέντα, καίτοι ἡ σπουδὴ ἦν αὐτῷ συντρίψαι τυχόν, οὐχὶ δὲ καὶ παντελῶς θανατῶσαι»[38]. Ο δράστης χωρίς να έχει αρχικά φονική πρόθεση μεταχειρίσθηκε βαρύ ξύλο ή πέτρα, όργανα-μέσα δηλαδή τα οποία προσδίδουν δύναμη μεγαλύτερη από την ανδρώπινη. Και σε αυτή την περίπτωση ο θυμός είναι που οδήγησε τον φονέα στο εγκληματικό αποτέλεσμα. Οι δυο περιπτώσεις παρουσιάζονται στο κείμενο του κανόνα συνδεόμενες με το επίρρημα «ομοίως», προσδίδοντας έτσι μια σχέση μεταξύ των δυο αυτών. Η σύνδεση των δυο καταστάσεων έγκειται κυρίως στο καίριο στοιχείο του θυμού που οδήγησε στο εγκληματικό αποτέλεσμα.

Η φθορά της ανθρώπινης ζωής ως καταστροφικό αποτέλεσμα της θυμώδους διαθέσεως υποστηρίζεται από την ευρύτερη θεολογία της ορθόδοξης εκκλησίας. Στο ίδιο πνεύμα με τον Μέγα Βασίλειο και ο Γρηγόριος Νύσσης ορίζει πως η φθορά της ανθρώπινης ζωής αποτελεί παράγωγο των «ἀποπτωμάτων» της «θυμώδους διαθέσεως» της ψυχής[39]. Ο Νύσσης διακρίνει τη ψυχή σε τρία μέρη: «Τρία ἐστὶ τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν, θεωρούμενα κατὰ τὴν πρώτην διαίρεσιν, τό τε λογικόν, καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, καὶ τὸ θυμοειδές»[40]. Για να γίνει άμεσος και κατανοητός μιλάει για τη θεραπεία των ψυχικών νοσημάτων κατ′ αντιστοιχία προς τα σωματικά. Όπως και στα σωματικά νοσήματα πολλά είναι τα αίτια που μπορούν να τα προκαλέσουν, έτσι και στις ψυχικές παθήσεις πολλές είναι οι αιτίες που μπορεί να οδηγήσουν σε αυτές και ανάλογα χρειάζεται κατάλληλη θεραπεία στο άρρωστο μέρος της ψυχής, όπως αντίστοιχα θεραπεία λαμβάνει ο άρρωστος σωματικά άνθρωπος[41].

[37] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 113.
[38] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 113.
[39] Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σ 298.
[40] Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σ 296.
[41] «Ὥσπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς σωματικῆς θεραπείας, ὁ μὲν σκοπὸς τῆς ἰατρικῆς τέχνης εἷς ἐστι, τὸ ὑγιᾶναι τὸν κάμνοντα, τὸ δὲ εἶδος τῆς ἐπιμελείας διάφορον, κατὰ γὰρ τὴν ποικιλίαν τῶν ἀρρωστημάτων καταλλήλως καὶ ἡ θεραπευτικὴ μέθοδος ἑκάστῳ τῶν νοσημάτων προσάγεται, οὕτω, πολλῆς οὔσης καὶ ἐν τῇ ψυχικῇ νόσῳ τῆς τῶν παθῶν ποικιλίας, ἀναγκαίως πολυειδὴς γενήσεται ἡ θεραπευτικὴ ἐπιμέλεια, πρὸς λόγον τοῦ πάθους ἐνεργοῦσα τὴν ἴασιν». Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σσ 295-296.

Καλή λειτουργία του θυμωειδούς οδηγεί τον άνθρωπο στην απέχθεια του κακού και στην περιφρόνηση των παθών[42]. Τα αποτελέσματα όμως της κακής λειτουργίας του θυμωειδούς είναι οδυνηρά και συνδεόμενα με πολλές παραμέτρους που μπορεί να οδηγήσουν μέχρι και στην αφαίρεση ζωής ανθρώπινου όντος. Τα «ἀποπτώματα», όπως κατά κυριολεξία χαρακτηρίζονται από τον Νύσση[43], «ἢγουν ἐκπτώσεις ἐκ τοῦ καλοῦ»[44] και είναι «ἅπασι πρόδηλα»[45]. Αυτά είναι: «ὁ φθόνος, τὸ μῖσος, ἡ μῆνις, αἱ λοιδορίαι, αἱ συμπλοκαί, αἱ φιλόνεικοί τε καὶ ἀμυντικαὶ διαθέσεις, αἱ μέχρι πολλοῦ παρατείνουσαι τὴν μνησικακίαν καὶ πολλοὺς εἰς φόνους καὶ αἵματα κατάγουσαι»[46]. Διότι στον απαίδευτο λογισμό του ανθρώπου, το οφέλιμο όπλο μπορεί να γίνει ολέθριο και πέρα για πέρα βλαπτικό[47].

Ειδικώς περί του θυμοειδούς της ψυχής και των αποπτωμάτων αυτού πραγματεύεται ο 5ος κανόνας του Γρηγορίου Νύσσης. Οι συναισθηματικές βλαπτικές ενέργειες που προκύπτουν είναι πολλές, αλλά οι Πατέρες δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην προφύλαξη «τοῦ κατὰ φόνον ἄγους»[48]. Η προστασία από το μίασμα του φόνου αποτελεί προτεραιότητα που προβάλλεται δια της επιβολής επιτιμίων. Και σε αυτό το κείμενο του κανόνα επαναλαμβάνεται η διάκριση του φόνου σε ακούσιο και εκούσιο[49]. Προσδιορίζονται συγκεκριμένα κριτήρια διαχωρισμού αυτού, ενώ προβλέπεται σε πολλές περιπτώσεις ακόμη και το αντίστοιχο επιτίμιο. Ο ρόλος των επιτιμίων και ο προσδιορισμός τους είναι που κυριαρχεί στο κείμενο του παρόντος κανόνα. Ενώ παράλληλα αποτελεί ενδεικτικό παράδειγμα της προτεραιότητας των αγαθών που θέτει το πνεύμα των θείων και ιερών κανόνων δια των πολλών και διαφορετικών ρυθμίσεων και εξαιρέσεων που εισάγουν.

Η ύπαρξη ή μη προαίρεσης, η μετάνοια που τυχόν ακολουθεί, η συγχώρεση που επέρχεται και αντίστοιχα η προτεραιότητα στη ζωή διαπερνάει και ζωογονεί τον άνθρωπο στον οποίο απευθύνεται και για τον οποίο γράφτηκε ο κανόνας. Αναφέρω ενδεικτικά μόνο το τέλος του κανόνα: «Εἰ δέ τις μέν, μὴ πληρώσας τὸν χρόνον τὸν ἐκ τῶν κανόνων ἀφωρισμένον, ἐξοδεύοι τοῦ βίου, κελεύει ἡ τῶν Πατέρων φιλανθρωπία, μετασχόντα τῶν ἁγιασμάτων, μὴ κενὸν τοῦ ἐφοδίου πρὸς τὴν ἐσχάτην ἐκείνην καὶ μακρὰν ἀποδημίαν ἐκπεμφθῆναι»[50]. Κι αν κάποιος δεν έχει συμπληρώσει το χρονικό διάστημα του αποκλεισμού του από την εκκλησία, όπως έχει οριστεί -βάση του

[42] «τῆς θυμώδους διαθέσεως κατόρθωμα μέν ἐστιν ἡ πρὸς τὸ κακὸν ἀπέχθεια καὶ ὁ πρὸς τὰ πάθη πόλεμος καὶ τὸ πρὸς ἀνδρείαν ἐστομῶσθαι τὴν ψυχήν, ἐν τῷ μὴ καταπτήσσειν τὰ τοῖς πολλοῖς φοβερὰ νομιζόμενα, ἀλλὰ μέχρις αἵματος τὴν ἁμαρτίαν ἀντικαδίστασθαι, καταφρονεῖν δὲ θανατικῆς ἀπειλῆς καὶ ἀλγεινῶν κολαστηρίων καὶ τῆς τῶν ἡδίστων διαζεύξεως καὶ πάντων ἅπαξ τῶν διά τινος συνηθείας καὶ προλήψεως ἐν ἡδονῇ τοὺς πολλοὺς κατεχόντων κρείττονα γενέσθαι, τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀρετῆς προμαχόμενον». Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σσ 297-298.
[43] Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σ 298.
[44] Ζωναράς, Βαλσαμώνας σε Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σ 302.
[45] Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σ 298.
[46] Γρηγορίου Νύσσης 1, ΡΠ 4, σ 298.
[47] Βλ. ό.π.
[48] Γρηγορίου Νύσσης 5, ΡΠ 4, σ 315.
[49] «Διῄρηται δὲ τὸ τοιοῦτον κακὸν (το έγκλημα του φόνου) τῇ διαφορᾷ τοῦ ἑκουσίου τε καὶ ἀκουσίου». Γρηγορίου Νύσσης 5, ΡΠ 4, σ 315.
[50] Γρηγορίου Νύσσης 5, ΡΠ 4, σσ 316-317.

επιτιμίου που του έχει επιβληθεί-, αλλά πρόκειται να πεθάνει, η φιλανθρωπία των Πατέρων προστάζει να κοινωνήσει αυτός, που βρίσκεται σ' αυτή τη δυσχερή θέση και να μη φύγει χωρίς το εφόδιο αυτό που επιθυμεί.

Άρση του επιβληθέντος επιτιμίου χάριν λήψης του αγαθού της θείας κοινωνίας προβλέπει ο 5ος κανόνας του Νύσσης. Ο ποινικός χαρακτήρας[51] του κανόνα δίνει προτεραιότητα στον σωτηριολογικό[52] τοποθετώντας τα αγαθά σε μια αξιολογική βάση σύμφωνη με την ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία. Ο σωτηριολογικός χαρακτήρας που διέπει το πνεύμα όλων ανεξαιρέτως των ιερών κανόνων δηλώνεται απερίφραστα και στο κείμενο του 88ου κανόνα της Πενθέκτης Οικουμενικής˙ της Συνόδου με το πλούσιο νομοθετικό έργο[53].

Ο ΣΤ΄ 88 ρητώς διαμηνύει «τὸ γὰρ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι ἐκδιδασκόμεθα· ὥστε διὰ πάντων προτιμητέαν ἡγεῖσθαι τὴν τοῦ ἀνθρώπου σωτηρίαν τε καὶ ἀπάθειαν»[54]. Το Σάββατο έγινε για τον άνθρωπο˙ επομένως πρέπει να θεωρείται προτιμότερη απ′ όλα η σωτηρία και η ακεραιότητα του ανθρώπου[55]. Ο κανόνας προβλέπει και μεριμνά για τη σωτηρία του ανθρώπου και την απάθειά του. Σαφώς διαμηνύεται η πλήρη προστασία του ανθρωπίνου σώματος και η προτροπή προς αποφυγή οποιουδήποτε κινδύνου μπορεί να απειλήσει τα ύψιστα γι αυτόν αγαθά, όπως αυτό της ζωής.

Η σπουδαιότητα του κανόνα έγκειται στο ότι πάνω από το νόμο του θεού, την τήρηση δηλαδή των διατάξεων του Σαββάτου και κατ′ επέκταση του Μωσαϊκού νόμου, βρίσκονται η σωτηρία και η απάθεια του ανθρώπου. Οι ιεροί κανόνες ενδιαφέρονται και προστατεύουν τα «υλικά-βιοτικά αγαθά, τα οποία ιεραρχούν και σταθμίζουν σε αξιολογική κλίμακα»[56]. Πάνω όμως από όλα τα έννομα υλικά αγαθά που προστατεύουν τοποθετούν ως υπέρτατα τη ζωή και τη σωτηρία της ψυχής του ανθρώπου.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα την έννοια του Σαββάτου, οφείλουμε να ανατρέξουμε στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιον 2, 27: «τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, *καὶ* οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον». Η λέξη «σάββατον» υποδηλώνει ολόκληρο τον νόμο των Εβραίων, όπως προβλέπεται στην Π.Δ. και περιέχεται στην

---

[51] Περί του ποινικού χαρακτήρα των ιερών κανόνων βλ. Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*. Α΄, Ἀθήνα 1993, σσ 105-109˙ Σ. Τρωιάνου - Γ. Πουλή, *Εκκλησιαστικό Δίκαιο*, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή 2003², σσ 565-572.

[52] Περί του σωτηριολογικού χαρακτήρα των ιερών κανόνων βλ. Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*. Α΄, Ἀθήνα 1993, σσ 100-105.

[53] Περί του νομοθετικού έργου της Πενθέκτης βλ. ad hoc Γ. Γκαβαρδίνα, *Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος και το νομοθετικό της έργο*, μέρος β΄, εκδ. Επέκταση, Αθήνα 1998.

[54] ΣΤ΄ 88, ΡΠ 2, σ 511.

[55] Όπως αποδίδεται υπό Π. Ακανθόπουλου το σημείο αυτό του κανόνα σε: του ιδίου, *Κώδικας Ιερών Κανόνων και Εκκλησιαστικών Νόμων*, Θεσσαλονίκη 2004³, σ 171.

[56] Ε. Χριστινάκη-Γλάρου, *Το εκκλησιαστικό έγκλημα της εισαγωγής κτήνους σε ιερό ναό*, σ 75.

Τορά[57] Ο νόμος -σύμφωνα και με το ευαγγελικό χωρίο- προκύπτει και έχει λόγο θεμελίωσης όταν εξυπηρετεί και μεριμνά για τις ανάγκες του ανθρώπου.

Είναι σαφές πως η ορθόδοξη διδασκαλία στο σύνολό της καταδικάζει όχι μόνο την αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής, αλλά την οποιάδηποτε και με οποιονδήποτε τρόπο φθορά του ανθρώπου. Επανερχόμενοι στον Νύσση και στη θεολογία του, η οποία συμπληρώνει αρμονικά το περί της ανθρώπινης απάθειας θέμα του ΣΤ΄ 88 καθώς προβλέπει: «οὐ μόνον τὴν ψιλὴν ἀπαγορεύουσης πληγήν, ἀλλὰ καὶ πᾶσα λοιδορίαν, ἢ βλασφημίαν, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιτοῦτον ὁ θυμὸς ἀπεργάζεται»[58].

Οι κανόνες των ορθόδοξων Πατέρων, όπως του Μ. Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης -μερικοί εκ των οποίων αναφέρθηκαν και παραπάνω-, λειτουργούν συχνά ως χαρακτηριστικά παραδείγματα προκειμένου να αντιληφθούμε την άριστη διαλεκτική σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ θεολογίας και δικαίου, ειδικά σε θέματα αυξημένης σημαντικότητας όπως αυτό της ζωής και της προστασίας της.

III. Εμβρυοκτονία

Σε συνέχεια του 8ου κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου περί φόνου και φονέων˙ ο κανόνας ολοκληρώνεται με ένα ακόμη παράδειγμα εκούσιου φόνου, ιδιαιτέρως αυξημένης βαρύτητας, λόγω της πολυπλοκότητας του εγκλήματος και της συρροής θανάτων που μπορεί να επέλθουν: «Καὶ αἱ τοίνυν τὰ ἀμβλωθρίδια διδοῦσαι φάρμακα, φονεύτριαί εἰσι καὶ αὐταί, καὶ αἱ δεχόμεναι τὰ ἐμβρυοκτόνα δηλητήρια»[59]. Αποδίδεται λοιπόν ευθύνη και κυρώσεις για την άμβλωση τόσο στη μητέρα όσο και σε όποιον υποβοηθεί δια παντός μέσου στην εκτέλεση της επιθυμίας της δράστιδος, χαρακτηρίζοντας και τους δύο παράγοντες ως φονείς[60]. Το σημείο αυτό του κανόνα συμπληρώνει άριστα τα όσα ο Μ. Βασίλειος όρισε στον 2ο ακόμη κανόνα του, όπου χαρακτηρίζει απερίφραστα την άμβλωση ως εκούσιο φόνο και στον οποίο θα αναφερθώ παρακάτω, αφού πρώτα δούμε έναν άλλο κανόνα που αποτελεί χρονολογικά και τη βάση του περί αμβλώσεως δικαίου της εκκλησίας.

Πρόκειται για τον 21ο κανόνα της Συνόδου της Αγκύρας (314 μ.Χ.), ο οποίος αναφέρεται στη σύλληψη εμβρύου εκτός του μυστηρίου του γάμου και κάνει μνεία «πρότερου όρου», πιθανόν αναφερόμενος στις Διατάξεις των Αποστόλων. Το κείμενο του κανόνα έχει ως εξής: «Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα, καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν, ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου

---

[57] Η Τορά απαρτίζεται από τα πέντε πρώτα βιβλία της εβραϊκής Βίβλου. Ο Νόμος ή αλλιώς Μωσαϊκός νόμος περιέχει τις περίφημες 10 εντολές, αλλά και πολλές άλλες διατάξεις για πολλά ζητήματα. Μια πλήρη -με τα δεδομένα της εποχής εκείνης- νομοθεσία ενός κράτους.

[58] Γρηγορίου Νύσσης 5, ΡΠ 4, σ 315.

[59] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 114.

[60] «Θεωρῶν ὁ Μ. Βασίλειος τήν ἐμβρυοκτονίαν οὐσιαστικὸν ἔγκλημα προχωρεῖ εἰς τήν τιμώρησιν οὐ μόνον τῆς ἀπόπειρας, ἀλλὰ καί τῶν προπαρασκευαστικῶν αὐτοῦ πράξεων». Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καί ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 576.

ἐκώλυσε, καὶ τούτῳ συντίθενται. Φιλανθρωπότερον δέ τι εὑρόντες, ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον, κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους πληρῶσαι»[61]. Σύμφωνα με τον κανόνα της Αγκύρας, το επιτίμιο για τις γυναίκες που οδηγούνται σε άμβλωση και γι αυτές που κατασκευάζουν αμβλωθρίδια φάρμακα περιορίζεται στα δέκα έτη. Πρόκειται για επιοικέστερο επιτίμιο, πιο φιλάνθρωπο σε σχέση με όσα όριζε προγενέστερος κανόνας, ο οποίος τις παρεμπόδιζε να μεταλάβουν των θείων αγιασμάτων μέχρι τον θάνατό τους.

Οι κανόνες του Μ. Βασιλείου πραγματεύονται επιμελώς και καθορίζουν το περί εμβρυοκτονίας δίκαιο της ορθοδόξου εκκλησίας επιλύοντας πολλά επιμέρους ζητήματα και δυσχέρειες. Στον 2ο κανόνα του ο Μ. Βασίλειος -όπως είπα και λίγο παραπάνω- χαρακτηρίζει την άμβλωση ως εκούσιο φόνο. Το κείμενο ξεκινάει ξεκινάει ως εξής: «Η φθείρασα κατ᾽ ἐπιτηδεύσιν, φόνου δίκην ὑπέχει, ἀκριβολογίᾳ δὲ ἐκμεμορφωμένου καὶ ἀνέξεικονίστου παρ᾽ ἡμῖν οὐκ ἔστιν»[62]. Σε μια πιο ελεύθερη απόδοση θα λέγαμε πως εκείνη που εκούσια, με προμελέτη ή επίτηδες, καταστρέφει το έμβρυο τιμωρείται με το επιτίμιο του φόνου, αφού για μας (εννοώντας τα μέλη της ορθόδοξου εκκλησίας) δεν υπάρχει διάκριση μορφοποιημένου/εξεικονισμένου ή μη εξεικονισμένου εμβρύου. Σημαντικό στοιχείο του κανόνα αποτελεί η μη αποδοχή της θεωρίας περί διακρίσεως «εκμεμορφωμένου και ανεξεικονίστου εμβρύου»[63]. Στην κοινωνία της ορθόδοξης εκκλησίας δεν υφίσταται τέτοιου είδους δίλημμα εφόσον το έμβρυο είναι ζων άνθρωπος από τη στιγμή της συλλήψεως, γι' αυτό και καταδικάζει ως φονική πράξη την άμβλωση.

Το κείμενο του 2ου κανόνα του Μ. Βασιλείου συνεχίζει με τα εξής: «Ενταῦθα γὰρ ἐκδικεῖται οὐ μόνον τὸ γεννηθησόμενον, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἑαυτῇ ἐπιβουλεύσασα, διότι ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ἐναποθνήσκουσι ταῖς τοιαύταις ἐπιχειρήσεσιν αἱ γυναῖκες. Πρόσεστι δὲ τούτῳ καὶ ἡ φθορὰ τοῦ ἐμβρύου, ἕτερος φόνος κατά γε τὴν ἐπίνοιαν τῶν ταῦτα τολμώντων»[64]. Το επιτίμιο αφορά όχι μόνον τον θάνατο του εμβρύου, αλλά και τις ίδιες τις μητέρες που κάνουν κακό στον εαυτό τους, καθώς πολλές φορές πεθαίνουν σ' αυτές τις εγχειρήσεις. Σ' αυτόν τον θάνατο προστίθεται και άλλος φόνος, η καταστροφή του εμβρύου, κατά την πρόθεση εκείνων που τολμούν αυτά. Πρόκειται λοιπόν περί συρροής φόνου του εμβρύου και επιβουλή ζωής κατά της εγκύου[65].

Ο ιδιαίτερος σωτηριολογικός χαρακτήρας που χαρακτηρίζει το επιτίμιο που προβλέπουν σε κάθε δυνατή περίπτωση οι ιεροί κανόνες διαφαίνεται και στην περίπτωση του 2ου κανόνα του Μ. Βασιλείου: «Δεῖ μέντοι μὴ μέχρι τῆς ἐξόδου παρατείνειν αὐτῶν τὴν ἐξομολόγησιν, ἀλλὰ δέχεσθαι μὲν μετὰ τὸ μέτρον τῶν δέκα

[61] Αγκύρας 21, ΡΠ 3, σ 63
[62] Μ. Βασιλείου 2, ΡΠ 4, σ 96.
[63] Περί των θεωριών σχετικά με τον χρόνο μορφοποιήσεως του εμβρύου από την Αρχαιότητα μέχρι το Βυζάντιο βλ. Αν. Βακαλούδη, *Αντισύλληψη και αμβλώσεις από την Αρχαιότητα στο Βυζάντιο*, εκδ. Σταμούλη 2003, σσ. 367-386.
[64] Μ. Βασιλείου 2, ΡΠ 4, σ 96.
[65] Περί των υποκειμενικών στοιχείων του αδίκου στην περίπτωση της άμβλωσης βλ. Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*. Α΄, Ἀθήνα 1993, σσ 178-179.

ἐτῶν, ὁρίζειν δὲ μὴ χρόνῳ, ἀλλὰ τρόπῳ τῆς μετανοίας τὴν θεραπείαν»[66]. Δεν πρέπει λοιπόν το επιτίμιο να διαρκεί μέχρι το τέλος της ζωής αυτών των ανθρώπων, αλλά να ορίζεται δεκαετής αποχή (από τη Θεία Κοινωνία) και να προσδιορίζεται η θεραπεία σύμφωνα με τον τρόπο της μετανοίας και όχι με τον χρόνο, όχι με αυστηρή χρονική διάρκεια[67].

Η χρονική διάρκεια του επιτιμίου ποικίλει και αυξομειώνεται ακριβώς λόγω της φύσης του επιτιμίου. Το επιτίμιο, ή αλλιώς η ποινή, μπορεί να επιβληθεί είτε για ορισμένο είτε για αόριστο χρόνο. Σε ορισμένες περιπτώσεις -χαρακτηριστικές οι περιπτώσεις της αποστασίας[68] και της αμετανοησίας- η ποινή μπορεί να επιβληθεί για όλη τη διάρκεια της ζωής του τιμωρημένου. Αίρεται όμως υπό την προϋπόθεση της ειλικρινούς μετάνοιας του μέλους της Εκκλησίας. Αν διαπιστωθεί η επιδιωκούμενη βελτίωση που επιδιώκεται με την επιβολή της ποινής, είναι δυνατή ακόμη και η σύντμηση του προκαθορισμένου χρόνου. Αρμόδιος για την άρση της ποινής είναι αυτός που την επέβαλε ή ο διάδοχός του στο εκκλησιαστικό λειτούργημα (π.χ. στην περίπτωση επισκόπου που απεβίωσε στο μεταξύ) ή, ακόμη, και η προϊσταμένη του

---

[66] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 96.

[67] Ο αφορισμός, όπως συναντάμε τον όρο στις εκκλησιαστικές πηγές, δεν είναι πάντα σαφής ως προς την εννοιολογική του ερμηνεία, αν πρόκειται δηλαδή για μικρό ή μεγάλο αφορισμό. Η διάκριση δεν ήταν πάντα ευχερής, ειδικά κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, όπου ο αποκλεισμός του τιμωρημένου από τις ιερές τελετές και κυρίως η προσωρινή στέρηση της θείας κοινωνίας ήταν αόριστης διάρκειας και η ποινή έληγε με την ειλικρινή μετάνοια του τιμωρημένου. Από τον 3ο και 4ο αιώνα και ύστερα η κανονική νομοθεσία (ιδίως οι κανόνες των Πατέρων) άρχισαν να δημιουργούν συγκεκριμένα πλαίσια για την επιμέτρηση της ποινής αυτής. Στην πρώιμη βυζαντινή περίοδο είχαν διαμορφωθεί και ορισμένες ενδιάμεσες βαθμίδες σταδιακής άρσης του αποκλεισμού του τιμωρημένου από τη λειτουργική ζωή της κοινότητας. Ηταν οι λεγόμενες «στάσεις» (των «προσκλαιόντων», των «ακροωμένων», των «υποπιπτόντων» και των «συστάντων») που σχετικά γρήγορα περιέπεσαν σε αχρησία. Το μυστήριο της μετανοίας τελείται σήμερα από τον οικείο επίσκοπο ή -πολύ συνηθέστερα- από πρεσβύτερο εφοδιασμένο με «ενταλτήριο γράμμα» του επισκόπου. Άλλος κληρικός (αλλά όχι μοναχός) μπορεί να ασκήσει το έργο αυτό μόνο σε περίπτωση ανάγκης. Σ. Τρωιάνου - Γ. Πουλή, *Εκκλησιαστικό Δίκαιο*, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή 2003², σσ 568-570. Ο μεγάλος αφορισμός ή ανάθεμα επιβάλλεται σήμερα μόνο μετά από απόφαση της Ι.Σ.Ι. και υπό τις προυποθέσεις που ορίζει ο Καταστατικός Χάρτης. Με απόφασή της, δηλαδή, η οποία πρέπει να ληφθεί με αυξημένη πλειοψηφία των 2/3 του όλου αριθμού των μελών της. Επί του παρόντος, διαφοροποίηση, επίσης, σε σχέση με το προηγούμενο δίκαιο συνιστά το γεγονός ότι η ποινή του μεγάλου αφορισμού προβλέπεται στον νόμο χωρίς ειδικό πλέον καθορισμό των περιπτώσεων εκείνων στις οποίες επιβάλλεται, με αναφορά μόνο στους ιερούς κανόνες. Βλ. εκτενέστερα ό.π., σσ 570-571˙ Ι. Κονιδάρης, *Εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα - Θεσσαλονίκη, 2016³, σ 268.

[68] Το αδίκημα της αποστασίας συνίσταται στην εγκατάλειψη της χριστιανικής θρησκείας και στην προσχώρηση σε άλλη –μη θρησκευτική- χριστιανική κοινότητα ή στην αποδοχή της αθεΐας ή της αθρησκείας. Στη βυζαντινή περίοδο η συμπεριφορά αυτή στοιχειωθετούσε και έγκλημα του κοινού ποινικού δικαίου. Σήμερα η αλλαγή θρησκεύματος αποτελεί εκδήλωση της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης που κατοχυρώνεται στο πλαίσιο της θρησκευτικής ελευθερίας από το άρθρο 13 του ισχύοντος Συντάγματος. Το αδίκημα της αποστασίας απειλείται στο ισχύον δίκαιο με την ποινή του μεγάλου αφορισμού (Αποστολικός 62, Μ. Βασιλείου 73, Γρηγορίου Νύσσης 2). Εφόσον η έξοδος του μέλους από την Εκκλησία έχει ήδη συντελεσθεί, «έχει πιο πολύ τον χαρακτήρα μέτρου διαπιστωτικού παρά ποινής». Σ. Τρωιάνου - Γ. Πουλή, Εκκλησιαστικό Δίκαιο, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή 2003², σ 585.

εκκλησιαστική αρχή, δηλαδή ο Μητροπολίτης ή η Ιερά Σύνοδος (Α΄ 13, Αποστολικός 32, Αγκύρας 16, Γρηγορίου Νύσσης 4, 5,7)[69].

Σε πλήρη συμφωνία με τα όσα ορίζει ο Μ. Βασίλειος βρίσκεται ο 102ος της ΣΤ΄, ο οποίος διασαφηνίζει πως:

> «δεῖ δὲ τοὺς ἐξουσίαν λύειν καὶ δεσμεῖν παρὰ Θεοῦ λαβόντας, σκοπεῖν τὴν τῆς ἁμαρτίας ποιότητα, καὶ τὴν τοῦ ἡμαρτηκότος πρὸς ἐπιστροφὴν ἑτοιμότητα, καὶ οὕτω κατάλληλον τὴν θεραπείαν προσάγειν τῷ ἀρρωστήματι, ἵνα μή, τῇ ἀμετρίᾳ καθ' ἑκάτερον χρώμενος, ἀποσφαλείη πρὸς τὴν σωτηρίαν τοῦ κάμνοντας»[70].

Πρέπει να εξετάζεται λοιπόν η φύση της αμαρτίας, αλλά και η προθυμία της επιστροφής αυτού που έχει αμαρτήσει. Να προσφέρεται η κατάλληλη θεραπεία προς σωτηρία του ανθρώπου[71], γιατί αυτός είναι άλλωστε ο πραγματικός στόχος, γι αυτό και δε μιλάμε για μια λατρεία τυπική και αυστηρή αλλά λογική, όπως διαβάζουμε στον καταγεγραμμένο προσφωνητικό λόγο της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου[72].

Είναι αντιληπτό πως η διδασκαλία της ορθόδοξης εκκλησίας και δη οι ιεροί κανόνες αντιμετωπίζουν την άμβλωση ως έγκλημα, καταδικάζοντας όχι μόνο το εγκληματικό αποτέλεσμα, αλλά και την απόπειρα αυτού, καθώς και ορισμένες προπαρασκευαστικές πράξεις, όπως είναι η κατασκευή, η δόση, η λήψη αμβλωθριδίων, ακόμη και αν δεν επέλθει το εγκληματικό αποτέλεσμα.

Το ζήτημα της εμβρυοκτονίας λύεται οριστικά με τον 91ο κανόνα της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, ο οποίος βρίσκεται σε πλήρη ταύτιση με τους κανόνες του Μ. Βασιλείου: «Τὰς τὰ ἀμβλωθρίδια διδούσας φάρμακα, καὶ τὰς δεχομένας τὰ ἐμβρυοκτόνα δηλητήρια, τῷ τοῦ φονέως ἐπιτιμίῳ καθυποβάλλομεν»[73]. Η εμβρυοκτονία τιμωρείται με το επιτιμίο του φονέα είτε είναι τετελεσμένη είτε έχει τελεσθεί απόπειρα αυτής είτε οι προπαρασκευαστικές πράξεις. Όπως σχολιάζει ο κανονολόγος Βαλσαμώνας, «κολάζει ὁ κανὼν τῷ ἐπιτιμίῳ τοῦ φονέως τὰς διδούσας φάρμακα δηλητήρια, χάριν τοῦ ἀμβλωθῆναι τὰ ἔμβρυα, καὶ τᾶς δεχομένας αὐτὰ»[74].

IV. Παιδοκτονία

---

[69] Σ. Τρωιάνου - Γ. Πουλή, *Εκκλησιαστικό Δίκαιο*, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα - Κομοτηνή 2003², σ 570.
[70] ΣΤ΄ 2, ΡΠ 2, σ 549.
[71] Περί του σωτηριολογικού χαρακτήρα των ιερών κανόνων βλ. Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου. Α΄*, Ἀθήνα 1993, σσ 100-105.
[72] «Πανταχοῦ γὰρ λατρεία λογικὴ νενομοθέτηται, καὶ ὁλοκάρπωσις ἀναφέρεται, καὶ ὁ Θεὸς θυόμενος, καὶ διαδιδόμενος εἰς σωμάτων ὁμοῦ καὶ ψυχῶν περιποίησιν, θεουργεῖ τοὺς μετέχοντας». ΣΤ΄ Προσφωνητικός λόγος, ΡΠ 2, σ 296.
[73] ΣΤ΄ 91, ΡΠ 2, σσ 518-519.
[74] Βαλσαμώνας σε ΣΤ΄ 91, ΡΠ 2, σ 519.

Ο όρος «παιδοκτονία» χρησιμοποιείται με ευρεία έννοια για την απόδοση του φόνου του τέκνου˙ με στενή έννοια του φόνου του νεογέννητου τέκνου[75]. Η έκθεση βρέφους που βάζει σε κίνδυνο τη ζωή του αποτελεί απόπειρα φόνου «ἀναχθεῖσαν εἰς ἰδιώνυμον ἔγκλημα»[76]. Η έκθεση βρέφους ως απόπειρα φόνου και ειδικότερα παιδοκτονίας εξομοιώνεται με τον εκούσιο φόνο, ενώ «δέν ἀπαλλάσει τῆς ποινῆς τυχόν συμπτωματική καί τυχαία σωτηρία τοῦ βρέφους ὑπό τρίτων»[77]. Είναι σαφές και λογικό όταν βρέφος εκτείθεται ή αλλιώς εγκαταλείπεται αβοήθητο, «πολλῷ δέ μᾶλλον, ὅταν εἶναι ἀρτιγέννητον καί στερηθῇ τῆς ἀνθρωπίνης καί εἰδικώτερον τῆς μητρικῆς φροντίδος»[78] καθώς το ίδιο δεν είναι δυνατό να φροντίσει τον εαυτό του, να επέρχεται πραγματικός κίνδυνος για τη ζωή του.

Ο Μ. Βασίλειος δια του 33ου κανόνα του ρητώς ορίζει: «Η γυνή, ἡ διὰ τῆς ὁδοῦ κυήσασα καὶ ἀμελήσασα τοῦ κυήματος, τῷ τοῦ φόνου ἐγκλήματι ὑποκείσθω»[79]. Ο βυζαντινός κανονολόγος – ερμηνευτής Βαλσαμώνας στον σχολιασμό του κανόνα επαναλαμβάνει πως γυναίκα που ήταν έγκυος «ὁδεύουσα ἔτεκεν ἐν τῇ ὁδῷ, καὶ δυναμένη ζωογονῆσαι τὸ κυηθὲν, κατεφρόνησεν αὐτοῦ· φησὶν ὁ ἅγιος, τῷ τοῦ φονέως ἐγκλήματι ταύτην ὑποκεῖσθαι πάντως»[80]. Εν συνεχεία, μας παραπέμπει σε συνδυαστική ανάγνωση του 52ου κανόνα του ιδίου πατρός, προκειμένου να ερμηνεύσουμε και να κατανοήσουμε πληρέστερα τον εν λόγω 33ο.

Ο 52ος του Μ. Βασιλείου επιχειρεί μια ενδοσκόπηση στα βαθύτερα κίνητρα της δράστιδος. Αναφέρει: «ἡ τοῦ κυήματος κατὰ τὴν ὁδὸν ἀμελήσασα, εἰ μὲν δυναμένη περισώσασθαι κατεφρόνησεν, ἢ συγκαλύψειν ἐντεῦθεν τὴν ἁμαρτίαν νομίζουσα ἢ καὶ ὅλως θηριώδει καὶ ἀπανθρώπῳ λογισμῷ χρησαμένη, ὡς ἐπὶ φόνῳ κρινέσθω· εἰ δὲ οὐκ ἠδυνήθη περιστεῖλαι καὶ δι᾽ ἐρημίαν καὶ ἀπορίαν τῶν ἀναγκαίων διεφθάρη τὸ γεννηθέν, συγγνωστὴ ἡ μήτηρ»[81]. Ο ανθρώπινος λογισμός απασχολεί τον Μ. Βασίλειο σε όλο του το έργο[82]. Ο λογισμός και η συνακόλουθη πράξη που απορρέει είναι βασικά, δομικά στοιχεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Τι νόμιζε, τι σκέφτηκε, γιατί έπραξε κατά αυτόν τον τρόπο η γυναίκα που αδιαφόρησε για το νεογέννητο μωρό της είναι στοιχεία που ο Μ. Βασίλειος προσπαθεί να προσεγγίσει για να αποδώσει τη σωστή θεραπεία προς την άρρωστη ψυχή της γυναικός.

Αν η έκθεση δε συνοδεύεται από κάποια υποκειμενικά στοιχεία του αδίκου, όπως έκθεση με σκοπό (όχι από αμέλεια) τη «συγκάλυψη τῆς παρανόμου (ἐκ μοιχείας, πορνείας, αἱμομιξίας κ.λπ.) συλλήψεως, ἢ γιὰ ἔκθεση ποὺ γίνεται ἀπὸ μητέρα με

[75] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 594˙ Σ. Φιδάνη-Χατζηγεωργίου, *Ἡ παιδοκτονία*, Θεσσαλονίκη 1965, σ 5 και εξής.

[76] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 589.

[77] Βλ. ό.π., σ 593.

[78] Βλ. ό.π.

[79] Μ. Βασιλείου 33, ΡΠ 4, σ 175.

[80] Βαλσαμώνας σε Μ. Βασιλείου 33, ΡΠ 4, σ 176.

[81] Μ. Βασιλείου 52, ΡΠ 4, σ 207.

[82] Ενδεικτική είναι η Ομιλία Ι΄ του Μ. Βασιλείου, *Κατά οργιζομένων*, PG 31, στ. 353 - 372.

"θηριώδη" ἔνστικτα καὶ ἀπάνθρωπο λογισμό»[83], τότε δεν έχουμε άδικη πράξη. «Μόνη δηλαδὴ ἡ ἐξωτερικὴ συμπεριφορὰ δὲν ἀρκεῖ πρὸς θεμελίωση τοῦ ἀδίκου ἐπὶ ἐκθέσεως»[84]. Το ίδιο το κείμενο του κανόνα προβλέπει πως αν η μητέρα δεν μπόρεσε να σώσει το βρέφος επειδή ήταν σε ερημικό μέρος και δεν υπήρχαν τα απαραίτητα, τότε να συγχωρείται. Ο σκοπός συγκάληψης μιας παράνομης πράξης, τα θηριώδη ένστικτα, ο απάνθρωπος λογισμός είναι στοιχεία που στοιχειωθετούν την πράξη της έκθεσης βρέφους εγκληματική. Αν όμως αυτά απουσιάζουν, τότε η συμπεριφορά της μητέρας είναι συγγνωστή, δηλαδή μπορεί και δύναται να συγχωρεθεί.

Τα όσα ισχύουν περί προστασίας του βρέφους, ισχύουν φυσικά για όλη την παιδική ηλικία, κατά την οποία το παιδί δε δύναται μόνο του να φροντίσει για τον εαυτό του και να μεριμνήσει για τα απαραίτητα προς το ζην.

V. Φαρμακεία

Ανέφερα ήδη πως η δόση και η λήψη φαρμάκων που μπορεί να προκαλέσουν τον θάνατο του εμβρύου και της μητέρας του, τιμωρείται με το επιτίμιο του εκούσιου φόνου από τους ιερούς κανόνες. Η φαρμακεία, η δια δηλητηρίων φαρμάκων πρόκληση θανάτου προσμετράται στα εγκλήματα κατά της ζωής. Για λόγους τόσο προλήψεως όσο και σημαντικότητας του εγκλήματος προβλέπονται και τιμωρούνται οι προπαρασκευαστικές της φαρμακείας πράξης, όπως είναι η κατασκευή, η δόση, η λήψη φαρμάκων που μπορεί να οδηγήσει σε αφαίρεση ανθρώπινης ζωής. Ενδεικτικά είναι τα αμβλωθρίδια φάρμακα ή αλλιώς εμβρυοκτόνα δηλητήρια[85], γι αυτό και η δια φαρμάκων επιχειρούμενη άμβλωση αναμφίβολα συνιστά ειδική περίπτωση φαρμακείας. Η δόση ή η λήψη τέτοιων φαρμάκων τεκμαίρεται ως απόπειρα φόνου, «διότι ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ἐναποθνήσκουσι ταῖς τοιαύταις ἐπιχειρήσεσιν αἱ γυναῖκες»[86], ενώ «καὶ ἡ φθορὰ τοῦ ἐμβρύου, ἕτερος φόνος κατά γε τὴν ἐπίνοιαν τῶν ταῦτα τολμώντων»[87].

Οι όροι «φάρμακον», «φαρμακεία» και «φαρμακός» χρησιμοποιούνται τόσο στην Καινή Διαθήκη όσο και στους ιερούς κανόνες. Ενδεικτικά μόνο αναφέρω μερικά σημεία από την Αποκάλυψη του Ιωάννη: «Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων ... οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμάκων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν» (*Αποκάλυψη* 9, 20-21) και μερικά κεφάλαια παρακάτω συναντάμε και πάλι σχετικό όρο: «τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις...» (*Αποκάλυψη* 21, 8) και μια ακόμη αναφορά στο ακριβώς επόμενο κεφάλαιο: «ἔξω οἱ

[83] Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου.* Α΄, Ἀθήνα 1993, σ 180.
[84] Βλ. *ό.π.*
[85] Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 114· ΣΤ΄ 91, ΡΠ 2, σσ 518-519.
[86] Μ. Βασιλείου 2, ΡΠ 4, σ 96.
[87] Βλ. *ό.π.*

κύνες καὶ οἱ φάρμακοι καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος» (*Αποκάλυψη* 22,15).

Οι φαρμακοί λογίζονται μετά των άλλων «βαρέως ἐγκληματησάντων»[88]. Ο Μ. Βασίλειος στον 7ο κανόνα του ορίζει: «ἀρρενοφθόροι καὶ ζωοφθόροι καὶ φονεῖς καὶ φαρμακοὶ καὶ μοιχοὶ καὶ εἰδωλολάτραι τῆς αὐτῆς καταδίκης εἰσὶν ἠξιωμένοι, ὥστε ὃν ἔχεις ἐπὶ τῶν ἄλλων τύπον καὶ ἐπὶ τούτων φύλαξον»[89].

Επιπροσθέτως, ο κανονολόγος Ζωναράς στον σχολιασμό του κανόνα ξεκινάει με τα εξής: «Οἱ μὲν ἀῤῥενοφθόροι, καὶ ζωοφθόροι, καὶ μοιχοί, ἐπὶ πεντεκαίδεκα ἔτη ἐπιτιμῶνται· οἱ δέ γε ἑκούσιοι φονεῖς, καὶ οἱ φαρμακοί, ἐπὶ εἰκοσαετίαν»[90]. Καθίσταται σαφές πως η πράξη της φαρμακείας είναι καταδικαστέα. Πρόκειται για ιδιώνυμο έγκλημα τόσο κατά το βυζαντινορωμαϊκό δίκαιο[91] όσο και κατά τους ιερούς κανόνες.

Η κατασκευή, η δόση ή η πώληση και η λήψη φαρμάκων που μπορεί να οδηγήσει σε θάνατο επισύρει βαρύτατα επιτίμια, διότι «παρέβαινε δολίως (ο κατέχων, ο πωλών, ο δίδων κ.α.) καὶ μάλιστα μὲ ἄμεσο δόλο τὶς περὶ φαρμακείας διατάξεις τόσο του Β.Ρ.Δ. ὅσο καὶ τῶν ἱερῶν κανόνων, ποὺ ἐξομοιώνουν τὴ φαρμακεία πρὸς φόνο καὶ μάλιστα βαρείας μορφῆς»[92].

Ο Μ. Βασίλειος εντάσσει στους εκούσιους φονείς όσους παραβιάζουν με άμεσο δόλο τον περί φονέων και φαρμακέων νόμο, δημιουργώντας δόλια και σκόπιμα αιτία φόνου. Η ύπαρξη δόλου αρκεί για να τιμωρηθεί κάποιος ως εκούσιος φονέας «κατὰ εὐθεία πρόβλεψη των σχετικῶν διατάξεων»[93], ακόμη και αν σε συγκεκριμένη περίπτωση δεν αποσκοπούν (οι πράξεις, οι προπαρασκευαστικές ενέργειες) στο φόνο συγκεκριμένου ανδρώπου. Συγκεκριμένα το κείμενο του κανόνα επί του προκειμένου έχει ως εξής:

> «καὶ μέντοι, κἂν δι' ἄλλην τινὰ αἰτίαν περίεργόν τις φάρμακον ἐγκεράσῃ, ἀνέλῃ δέ, ἑκούσιον τιθέμεθα τὸ τοιοῦτον, οἷα ποιοῦσιν αἱ γυναῖκες πολλάκις, ἐπαοιδαῖς τισι καὶ καταδέσμοις πρὸς τὸ ἑαυτῶν φίλτρον ἐπάγεσθαί τινας πειρώμεναι καὶ προσδιδοῦσαι αὐτοῖς φάρμακα, σκότωσιν ἐμποιοῦντα ταῖς διανοίαις·αἱ τοιαῦται τοίνυν ἀνελοῦσαι, εἰ καὶ ἄλλο προελόμεναι, ἄλλο ἐποίησαν, ὅμως διὰ τὸ περίεργον καὶ ἀπηγορευμένον τῆς ἐπιτηδεύσεως, ἐν τοῖς ἑκουσίως φονεύουσι καταλογίζονται»[94].

---

88 Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 601.

89 Μ. Βασιλείου 7, ΡΠ 4, σ 110.

90 Ζωναράς σε Μ. Βασιλείου 7, ΡΠ 4, σ 110.

91 Εκτενώς περί των διατάξεων που τιμωρούν το έγκλημα αυτό βλ. Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σσ 598-606.

92 Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου.* Α΄, Ἀθήνα 1993, σ 171.

93 Βλ. ό.π.

94 Μ. Βασιλείου 8, ΡΠ 4, σ 114.

Ο Π. Χριστινάκης που έχει ερευνήσει εκτενώς το ζήτημα της φαρμακείας καταλήγει στο ότι «οὐδὲν διαφέρει τὸ φονεῦσαι καὶ τὸ παρασχεῖν αἰτίαν φόνου»[95].

VI. Αυτοκτονία

Η ύψιστη περιφρόνηση της θείας δωρεάς, της προσφοράς της ζωής προς τον άνθρωπο, συντελείται δια της αφαίρεσής της και ειδικά δια της οικειοθελούς αφαίρεσης αυτής που πραγματώνεται στην περίπτωση της αυτοκτονίας. Σύμφωνα με την ορθόδοξη διδασκαλία, το ανθρώπινο σώμα είναι «ναὸς θεοῦ» (*Α΄ Κορινθ.* 3,16). Ετσι χαρακτηρίζει ο Απόστολος Παύλος τον άνθρωπο, και δη το σώμα του, όταν απευθύνεται προς τους Κορινθίους στην πρώτη επιστολή του, όπου καταπιάνεται με την επίλυση προβλημάτων της εκεί εκκλησίας. Ερωτά τους Κορινθίους: «οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν;» (*Α΄ Κορινθ.* 3,16) και συνεχίζει ενισχύοντας περισσότερο αυτή τη θέση, μη αφήνοντας κανένα περιθώριο αμφισβήτησης της σπουδαιότητας του σώματος – ναού λέγοντας τα εξής: «εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς» (*Α΄ Κορινθ.* 3,17).

Η ορθόδοξη εκκλησία «ἐπιθυμοῦσα τὴν πρόληψιν τῶν αὐτοκτονιῶν, ἀπειλεῖ τὸν αὐτοκτονούντα διά τῆς ποινῆς στερήσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς κηδεύσεως, ὑπὸ τάς προϋποθέσεις τῆς ΙΔ΄ ἀποκρίσεως τοῦ Τιμοθέου Ἀλεξανδρείας»[96]. Η 14η ερωταπόκριση του Τιμοθέου Αλεξανδρείας διατυπώνεται ακριβώς στο περί αυτοφόνεως ζήτημα και έχει ως εξής: ερωτάται ο πατριάρχης Αλεξανδρείας Τιμόθεος Α΄, «ἐάν τις μὴ ἔχων ἑαυτὸν χειρίσηται ἢ κρημνίσῃ ἑαυτόν, εἰ γίνεται προσφορὰ ὑπὲρ αὐτοῦ ἢ οὔ;»[97] και αποκρίνεται:

> «ὑπὲρ αὐτοῦ διακρίναι ὀφείλει ὁ κληρικός, εἰ τὸ ἀληθὲς ἐκφρενὴς ὢν πεποίηκε τοῦτο. Πολλάκις γὰρ οἱ διαφέροντες τῷ πεπονθότι, θέλοντες ἐπιτυχεῖν τῆς προσφορᾶς καὶ τῆς ὑπὲρ αὐτοῦ εὐχῆς, καταψεύδονται καὶ λέγουσιν, ὅτι οὐκ εἶχεν ἑαυτόν. Ἐνίοτε δὲ ἀπὸ ἐπηρείας ἀνθρώπων ἢ ἄλλως πως ἀπὸ ὀλιγωρίας πεποίηκε τοῦτο, καὶ οὐ χρὴ προσφορὰν ἐπάνω αὐτοῦ γενέσθαι, αὐτοφονευτὴς γὰρ ἑαυτοῦ ἐστι. Δεῖ οὖν πάντως τὸν κληρικὸν μετ᾽ ἀκριβείας ἐρευνῆσαι, ἵνα μὴ ὑπὸ κρῖμα πέσῃ»[98].

Η ύπαρξη ή η ανυπαρξία του στοιχείου του «ἐκφρενοῦς» είναι που στοιχειωθετεί την πράξη ως άδικη ή μη. Ο κληρικός οφείλει να διακρίνει υπό ποιες συνθήκες τελέσθηκε αυτοκτονία, αν ο αυτόχειρας είχε σώας τας φρένας ή όχι. Λόγω

---

[95] Βλ. ό.π., σ 172.
[96] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καί ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 606.
[97] Τιμοθέου Αλεξανδρείας 14, ΡΠ 4, σ 339.
[98] Τιμοθέου Αλεξανδρείας 14, ΡΠ 4, σ 339.

της κρισιμότητας του στοιχείου αυτού, σε πολλές περιπτώσεις οι συγγενείς επιθυμώντας να επιτύχουν εκκλησιαστική κήδευση του αυτοκτονήσαντος, ψεύδονται ισχυριζόμενοι πως εστερείτο αυτός του λογικού του.

Η απόκριση του Τιμοθέου Αλεξανδρείας δεν αφήνει περιθώρια να μείνει ατιμώρητη η αυτοκτονία ή η απόπειρα αυτοκτονίας που έγινε χωρίς αιτία[99], αφού η πράξη της αφαίρεσης της ζωής είναι καταδικαστέα και αξιόποινη[100]. Η αιτία όμως της πράξης της αυτοκτονίας, όπως και της απόπειρας αυτής είναι που τη διακρίνει σε αξιόποινη ή μη. Η δοθείσα 14η απάντηση του Τιμοθέου αποτελεί απόκριση σε συγκεκριμένη ερώτηση. Ο σχολιαστής των κανόνων, Βαλσαμώνας, τονίζει εξαρχής περί τίνος ερωτήθηκε οΤιμόθεος και αντίστοιχα αποκρίθηκε. Σχολιάζει ο Βαλσαμών:

> «ἐρωτηθείς, ὡς εἰ μὴ ἔχων τις ὑγιᾶ τὸν λογισμόν, ἀλλὰ παρατραπεὶς τὰς φρένας, αὐτόχειρ γένηται ἑαυτοῦ, ἢ κατὰ κρημνοῦ ὠθήσει ἑαυτόν, ἐὰν χρὴ ὑπὲρ αὐτοῦ εὐχὴν γενέσθαι ἢ προσφοράν, εἶπεν, ὅτι ἐὰν ἀληθῶς ἔξω φρενῶν γενόμενος ὁ ἄνθρωπος, καὶ μὴ εἰδὼς ὃ ποιεῖ, διεχειρίσατο ἑαυτόν, ἢ ἐκρήμνισεν, ἢ ἄλλως διέφθειρε, γενήσεται ὑπὲρ αὐτοῦ δέησις καὶ προσφορά»[101].

Στηριζόμενοι όμως στην απόκριση που μας έχει διασωθεί δεν έχουμε το δικαίωμα να γενικεύουμε το αξιόποινο της πράξης αυτής. Ακριβέστερα, «οὐδέν δικαίωμα ἔχομεν νά θεωρήσομεν ὅτι ἡ αὐτοκτονία εἶναι ἀσύγγνωστος διά πάντα ἄλλον λόγον, πλήν τοῦ "ἐκφρενοῦς" τοῦ πεπονθότος»[102]. Δια της αποκρίσεως τίθονται «τά πλαίσια ἤ τά ὅρια» της τιμωρίας ή μη της πράξης[103]. Μεταξύ όμως αυτών των ορίων υπάρχουν «πλεῖστοι λόγοι αὐτοκτονίας, οἵτινες δέν καλύπτονται ἀπό τήν 14ην ἀπόκρισιν τοῦ Τιμοθέου Ἀλεξανδρείας»[104].

Ενδεκτικά αναφέρω μόνο μια περίπτωση που βρίσκεται εκτός του πεδίου αποκρίσεως του Τιμοθέου Αλεξανδρείας και πρόκειται για το «πίπτειν υπέρ πίστεως

[99] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καί ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 607, 610.

[100] Ο Α. Χριστοφιλόπουλος περιλαμβάνει την αυτοχειρία μεταξύ των επιμέρους εκκλησιαστικών αδικημάτων : «Ι. Ἀποστασία, ΙΙ. Αἵρεσις, ΙΙΙ. Σχίσμα, IV. Σιμωνία, V. Ἱεροσυλία, VI. Ὁ αὐτόχειρ, ἐφ' ὅσον δὲν διαπιστοῦται διατάραξις τῶν πνευματικῶν του λειτουργιῶν ἀποκλείουσα τὸν καταλογισμόν, ὡς καὶ ὁ συνεπείᾳ τῶν ἐν μονομαχίᾳ τραυμάτων ἀποθνήσκων δὲν κηδεύεται ἐκκλησιαστικῶς καὶ στερεῖται τῆς δυνατότητος τελέσως ὑπὲρ αὐτοῦ μνημοσύνων». Παραπέμποντας στα εξής: «Καν. 14, Τιμοθέου, ἐγκύκλιοι τῆς Διαρκοῦς Ἱερᾶς Συνόδου ἀπὸ 2 Νοεμβρίου 1877, 10 Ιουνίου 1888, 27 Μαρτίου 1900 καὶ 23 Ὀκτωβρίου 1900». Α. Χριστοφιλόπουλου, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, Ἀθῆναι 1965[2], σ 292 και αντίστοιχη υποσημ. 61, 287, 288, 289, 290. Η ποινή της στερήσεως της εκκλησιαστικής κηδεύσεως και συνακολούθως των υπέρ αναπαύσεως της ψυχής μνημοσύνων σε εκείνους που αυτοκτόνησαν, υπό την προϋπόθεση ότι είχαν την ικανότητα για καταλογισμό επαναλαμβάνεται σε όλα τα εγχειρίδια εκκλησιαστικού δικαίου μέχρι και των ημερών μας. Βλ., μεταξύ άλλων, Ι. Κονιδάρης, *Εγχειρίδιο Εκκλησιαστικού Δικαίου*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2016[3], σσ 268-269.

[101] Βαλσαμώνας σε Τιμοθέου Αλεξανδρείας 14, ΡΠ 4, σσ 339-340.

[102] Π. Χριστινάκη, *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος, Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, Ἀθῆναι 1978, σ 610.

[103] Εκτενέστερη απαρίθμηση των πλαισίων 6λ. ό.π., σσ 610 -611.

[104] Βλ. ό.π.

και πατρίδος»[105]. Ουδέποτε χαρακτήρισε η ορθόδοξη εκκλησία τους πεσόντες εν καιρώ πολέμου ως αυτοκτονήσαντες, διότι η εν προκειμένω εκούσια αφαίρεση της ίδιας της ζωής τους δε χαρακτηρίζεται ως αυτοκτονία, αλλά ως αυτοθυσία υπερ πίστεως και πατρίδος.

Οι ιεροί κανόνες στο σύνολό τους, όπως και οι λόγοι των θείων πατέρων αποβλέπουν στη διαφύλαξη τόσο της ανθρώπινης ζωής ως θείο δώρο όσο και των ύψιστων ιδανικών με τα οποία περιβάλλεται ο άνθρωπος.

VII. Ευνουχισμός

Τέλος, η περίπτωση του ευνουχισμού του ανθρωπίνου σώματος αναφέρεται σε σύνολο τεσσάρων Αποστολικών κανόνων, επιλύοντας ορισμένα ανακύπτοντα ζητήματα κληρικών και λαικών. Ο ευνουχιστής χαρακτηρίζεται «αὐτοφονευτής»[106], «της τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός»[107] και «φονεύς ἑαυτοῦ»[108]. Ο ευνουχιστής προκαλεί στον εαυτό του βαρειά σωματική βλάβη, η οποία -ειδικά κατά το παρελθόν, λόγω ελλιπούς ιατρικής περίθαλψης- δύναται να οδηγήσει σε θάνατο.

Ο 21ος Αποστολικός κανόνας ορίζει πως στην περίπτωση που κάποιος ευνουχίσθηκε όχι από δική του υπαιτιότητα, αλλά «ἐξ ἐπηρείας ἀνθρώπων» ή «ἐν διωγμῷ ἀφῃρέθη τὰ ἀνδρῶν» ή «οὕτως ἔφυ», τότε δεν έχει διαπράξει κάποιο αδίκημα και μπορεί εφόσον κριθεί άξιος να γίνει επίσκοπος[109].

Όμως στον ακριβώς επόμενο Αποστολικό κανόνα επίσης με σαφήνεια ορίζεται: «ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γὰρ ἐστιν ἑαυτοῦ, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός»[110]. Δεν είναι δυνατό να αναλάβει το αξίωμα του κληρικού κάποιος που στράφηκε εναντίον της δημιουργίας του θεού, καθώς έγινε φονιάς του εαυτού του.

Στον 23ο Αποστολικό κανόνα προβλέπεται η περίπτωση που κάποιος ενώ είναι ήδη κληρικός, ακρωτηριάσει τον εαυτό του. Αν συμβεί αυτό, ο κληρικός θα πρέπει να καθαιρείται καθώς «φονεὺς γὰρ ἐστιν ἑαυτοῦ»[111].

Ο 24ος Αποστολικός κανόνας ορίζει να αποκόπτεται ο λαικός (ο μη κληρικός), που ακρωτηριάστηκε, της μετάληψης της θείας κοινωνίας για τρία χρόνια, διότι «ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς»[112]. Η προαναφεθείσα αιτιολογική πρόταση είναι

[105] Πρόκειται για παράδειγμα που ο καθηγητής Π. Χριστινάκης έχει χρησιμοποιήσει πολλάκις στο συγγραφικό του έργο προς στοιχειωθέτηση πλείστων άλλων λόγων και περιπτώσεων της πράξης της αυτοκτονίας εκτός του εκφρενούς ή μη του αυτοκτονήσαντος. Σχετικά βλ. ό.π., σσ 612-613.
[106] Αποστολικός 22, ΡΠ 2, σ 30.
[107] Βλ. ό.π.
[108] Αποστολικός 23, ΡΠ 2, σ 31.
[109] Αποστολικός 21, ΡΠ 2, σ 29.
[110] Αποστολικός 22, ΡΠ 2, σ 30.
[111] Αποστολικός 23, ΡΠ 2, σ 31.
[112] Αποστολικός 24, ΡΠ 2, σ 31.

που στοιχειωθετεί την πράξη ως άδικη και καταδικαστέα. Η επιβουλή ζωής αποτελεί υποκειμενικό στοιχείο του αδίκου[113] και εφόσον υπάρχει, επισύρει επιμίο.

Τα όσα ορίζουν οι Αποστολικοί κανόνες περί ευνουχισμού και ευνουχιστή επαναλαμβάνονται στον 8ο κανόνα της εν Κωνσταντινουπόλει Α΄ και Β΄ Συνόδου (ετ. 861), ο οποίος παραπέμπει ακριβώς σε αυτούς του προγενέστερους και επικυρωθέντες από Οικουμενική Σύνοδο. Σύμφωνα και με τον 8ο κανόνα της ΑΒ΄ συνόδου, «ὁ ἑαυτὸν ἐκτέμνων, αὐτοφονευτής ἐστιν, ὁ ἕτερον ἐκτέμνων πάντως φονευτής ἐστι. Θείη δ' ἄν τις τὸν τοιοῦτον δικαίως καὶ τῆς δημιουργίας αὐτῆς ὑβριστήν»[114]. Περιφρονητής της ίδιας της δημιουργίας χαρακτηρίζεται αυτός που προβαίνει σε ευνουχισμό τόσο του εαυτού του όσο και των άλλων. Η οποιαδήποτε φθορά του ανθρωπίνου σώματος αντίκειται της ορθοδόξου διδασκαλίας και απαξιώνεται από το σύνολό της σε κάθε δυνατή περίπτωση.

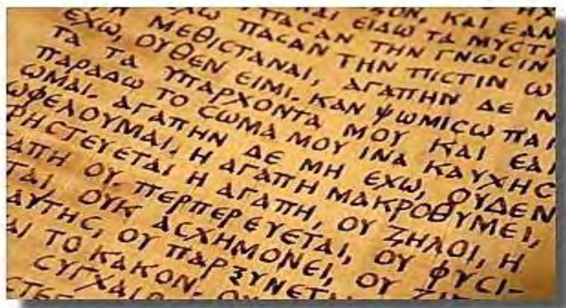
[113] Π. Χριστινάκη, *Θέματα Κανονικοῦ καὶ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*. Α΄, Ἀθήνα 1993, σ 175.
[114] ΑΒ΄ 8, ΡΠ 2, σ 676.

Εν συντομία

Οι ιεροί και θείοι κανόνες της ορθόδοξης Εκκλησίας είναι προπάντων κείμενα ποιμαντικά, κείμενα προς ρύθμιση ζητημάτων και καθοδήγηση της κοινωνίας της Εκκλησίας. Κάθε κανόνας προϋποθέτει συγκεκριμένο ποιμαντικό πρόβλημα, το οποίο η Εκκλησία αντιμετωπίζει δια συγκεκριμένης ποιμαντικής ενέργειας, που συνοψίζεται και συγκεκριμενοποιείται σε κάθε κανόνα.

Οι ιεροί και θείοι κανόνες υπηρετούν κάποιες βασικές αρχές προασπίζοντας αγαθά υψηλής αξίας για τον άνθρωπο. Η ανθρώπινη ζωή αποτελεί απόλυτα προστατευόμενο αγαθό. Πρωταρχικό μέλημα του ανθρώπου είναι η πλήρης και άνευ όρων προστασία της ζωής του και η σωτηρία της ψυχής του. Όλοι οι ιεροί κανόνες, μηδενός εξαιρουμένου, υπηρετούν αυτή τη βασική αρχή καταδικάζοντας κάθε μορφή βλαπτικής ενέργειας τόσο προς την ίδια τη ζωή στην ολότητά της όσο και επιμέρους στο ανθρώπινο σώμα.

Εντός της κοινωνίας της Εκκλησίας προτάσσονται τα ύψιστα αγαθά για τον άνθρωπο έναντι των ευτελών, διδάσκονται υψηλές αξίες, αλληλεγγύη και συν-πάθεια σε κάθε κατάσταση, προς κάθε άνθρωπο χωρίς καμία διάκριση, σε ατομικό-κοινωνικό, φυλετικό ή θρησκευτικό επίπεδο. Η ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία αποδεικνύει και υποδεικνύει την ανάγκη για εξάλειψη όλων των κοινωνικών και πολιτικών απαξιών, της ανισότητας, της εγωιστικής ιδιοτέλειας, του μίσους, της βίας (σωματικής και λεκτικής) και της εκμετάλλευσης.



(Ύμνος της Αγάπης, *Προς Κορινθίους* 13, 2-6)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΓΝΗΣΙΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ (Γ.Ο.Χ.) ΕΛΛΑΔΟΣ

- π. Χρύσανθος Καρατζαφέρης - Ελένη Παλιούρα, Μ.Φ. Κατεύθυνσης Κανονικού Δικαίου του Π.Μ.Σ. «Θεολογία και Κοινωνία» του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

1. Εισαγωγή

Το παρόν άρθρο αποτελεί μια μικρή συμβολή στο περιεχόμενο της έννοιας της γνωστής θρησκείας που συναντάται στο άρθρο 13 παρ.2Σ, μέσα από το παράδειγμα ενός συμπλέγματος θρησκευτικών κοινοτήτων που έχει προκαλέσει σημαντικές συζητήσεις εντός της εκκλησιαστικής και της πολιτειακής δικαιοταξίας[1]. Επειδή η βιβλιογραφία είναι πλούσια σε αναφορές στους παλαιοημερολογίτες ή Γ.Ο.Χ., δεν θεωρείται σκόπιμη η εκτενής ιστορική ανάπτυξη του θέματος, αλλά η ανάλυσή του με γνώμονα τα σύγχρονα δικαϊκά δεδομένα και η δημοσίευση σχετικού υλικού από το ιστορικό αρχείο της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος.

2. Ιστορικό πλαίσιο

Πρώτος εμπνευστής της ημερολογιακής μεταρρύθμισης υπήρξε ο λόγιος βυζαντινός αστρονόμος Νικηφόρος Γρηγοράς[2], το ενδιαφέρον του οποίου για το ζήτημα του ημερολογίου καθίσταται εμφανές από τη δημιουργία αστρολάβου, προκειμένου να μελετήσει επισταμένως τον καθορισμό της ημερομηνίας του Πάσχα[3]. Μέσα από την έρευνά του ανακάλυψε τις ατέλειες του Ιουλιανού ημερολογίου[4] και έτσι προσδιόρισε το σφάλμα του εορτασμού του Πάσχα 250 χρόνια πριν από την ημερολογιακή μεταρρύθμιση του Πάπα Γρηγορίου ΙΓ’, καταρτίζοντας σχέδιο διόρθωσης.

---

[1] Επιπροσθέτως, βρίσκεται στο πλαίσιο σχετικής έρευνας πάνω στο ζήτημα αυτό προκειμένου να διεξαχθούν συμπεράσματα σχετικά με τη σύγχρονη θέση του υπό εξέταση συμπλέγματος θρησκευτικών κοινοτήτων. Γι’ αυτό το λόγο στο παρόν άρθρο οι βιβλιογραφικές αναφορές είναι εξαιρετικά περιορισμένες, καθώς επιχειρήθηκε παράθεση αρχειακού υλικού, νομολογίας και νομοθεσίας, αλλά και των βασικών μας θέσεων, ώστε να αποτελέσει τη βάση για εκτενέστερη μελέτη.

[2] Βλ. Σ. Θεοδοσίου – Μ. Δανέζη, *Η Οδύσσεια των Ημερολογίων, Αστρονομία και Παράδοση [Β’]*, Αθήνα 1995, σ. 59.

[3] Βλ. Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, *Ἱστορικὴ καὶ κανονικὴ θεώρησις τοῦ παλαιοημερολογιτικοῦ ζητήματος κατὰ τὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλαδι*, Αθήνα 1982, σ. 6 – 15.

[4] Βλ. Σ. Θεοδοσίου – Μ. Δανέζη, ό.π., σ. 60, Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ό.π., σ. 3 – 6.

Πληροφορούμαστε από τον Φιλάρετο (Βαφειάδη) – Μητροπολίτη Διδυμοτείχου στην εκκλησιαστική του ιστορία ότι[5] πολύ πιθανόν οι Δυτικοί να γνώριζαν τότε περί του ημερολογιακού προβλήματος από την επίσκεψη του Πλήθωνος στην Ιταλία το 1437. Η εκεί παρουσία του φαίνεται πως διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στις μετέπειτα εξελίξεις περί του ημερολογιακού θέματος και της μεταρρύθμισής του από τους Δυτικούς[6]. Συνεπώς, όταν το 325μ.Χ., συνήλθε ἡ Α' Οικουμενική Σύνοδος στη Νίκαια της Βιθυνίας και όρισε πότε θα γιορτάζεται το Πάσχα για όλες τις χριστιανικές εκκλησίες, η εαρινή ισημερία σύμφωνα με το ημερολόγιο συνέβαινε στις 21 Μαρτίου[7].

Το πλήρωμα του χρόνου για την ημερολογιακή καινοτομία και αλλαγή είχε φθάσει και τούτο πραγματοποιήθηκε το έτος 1582μ.Χ. διά Παπικής εγκυκλίου[8]. Αποφασιστικό και καθοριστικό ρόλο διαδραμάτισαν ο Γερμανός Ιησουίτης μοναχός και αστρονόμος Κρίστοφερ Σλύσσελ και ο αστρονόμος Λουίτζι Λίλιο, με τις μελέτες τους και τις επιστημονικές τους αναφορές[9]. Το έτος 1924 υπήρξε για τα Ελληνικά εκκλησιαστικά δρώμενα έτος σταθμός, στιγματίζοντας την ελληνική επικράτεια με ένα βαθύ εσωτερικό

[5]Βλ. ὅπ.π., σ. 62, Μητρ. Φ. Βαφειάδη, Ἐκκλησιαστική Ιστορία, [Γ'], Κωνσταντινούπολις 1922, σ. 124, Μ. Αυγουστίνου, *Τὸ Ἡμερολογιακὸ σχίσμα ἀπὸ Ἱστορικῆς καὶ Κανονικῆς ἀπόψεως ἐξεταζόμενον*, Αθήνα 2008, σ. 154 – 155.

[6] Βλ. Σ. Θεοδοσίου – Μ. Δανέζη, ό.π., σ. 62, Ν. Βασιλειάδη, *Ὁ Ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἕνωσις τῶν Ἐκκλησιῶν*, Αθήνα 1998, σ. 84.

[7]Βλ. Σ. Θεοδοσίου – Μ. Δανέζη, ό.π., σ. 122, Μ. Χρυσοστόμου, *Περὶ Ἡμερολογίου 1927,* Κελίον Ἁγ. Δημητρίου – Ιερὰς Μονής Φιλοθέου, Καρυές – Ἁγ. Ὄρους, σ. 19.

[8]Πρβλ ό.π., σ. 117. «Τὸ ἔτος 1582μ.Χ. ὁ ἀδίστακτος εἰς πράξεις βίας καὶ ἀπάτης, ὑπὸ κενῆς δόξης ἐλαυνόμενος πάπας Γρηγόριος ΙΓ', ἐν ὀνάματι τῆς χρονικῆς ἀκριβείας καὶ τῆς ἐπιστιμονικῆς ἀκριβολογίας τῶν μωρανθέντων ἀστρολόγων, ἐπὶ προφανεῖ δε καταφρονήσει τοῦ Θείου προστάγματος τῶν Ἁγίων 318 Θεοφόρων Πατέρων τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου…..».

[9]Πρβλ. ό.π., σ. 124 – 125. «Ο Luigi Lilio ή Lilious (1510 – 1570), ήταν φημισμένος καθηγητής της ιατρικής στο πανεπιστήμιο της Περούτζια και βαθύς γνώστης της επιστήμης της αστρονομίας. Επεξεργάστηκε για 10 συνεχή χρόνια το σχέδιο μεταρρύθμισης του ημερολογίου, που υποβλήθηκε τελικά στην παπική επιτροπή από τον αδελφό του Αντώνιο το 1576. Ο πάπας Γρηγοράς ΙΓ' θέσπισε την ημερολογιακή μεταρρύθμιση το 1852, δηλαδή 6 χρόνια μετά τον θάνατο του Λιλίου, που δίκαια θεωρείται ο συντάκτης του Γρηγοριανού ημερολογίου. Ο Γερμανός Ιησουίτης μοναχός Κρίστοφερ Σλύσσελ ή όπως εκλατίνησε το όνομα του Χριστόφορος Κλάβιους (Christoforo Clavious, 1537 – 1612) ήταν μαθηματικός, αστρονόμος και αυθεντία στα ηλιακά ρολόγια. Δίδασκε μαθηματικές επιστήμες στη Ρώμη και είχε συγγράψει τα *~Στοιχεία του Ευκλείδη~*, γι' αυτό είχε χαρακτηριστεί *~Ευκλείδης του 16ου αιώνα~*. Υπήρξε μέλος της παπικής επιτροπής μεταρρύθμισης του ημερολογίου και ένθερμος υποστηρικτής της. Το 1603 συνέγραψε στα λατινικά ένα βιβλίο με τίτλο Explicatio Romani Calendarii a Gregorio XIII P.M. restituti (Roma, 1603), όπου εξηγούσε τη χρησιμότητα του νέου ημερολογίου. Στη συνέχεια, το 1610 (Anno Domini M.DC.X.) παρουσίασε πάλι στα λατινικά ένα δίτομο έργο του όπου με ατράνταχτα, μαθηματικά θεμελιωμένα, επιχειρήματα υπερασπίστηκε το Γρηγοριανό ημερολόγιο. Θεωρείτε ο μεταρρυθμιστής του ημερολογίου, διότι με τα βιβλία του και την πειστική επιχειρηματολογία του έπεισε πολλούς από αυτούς που αμφέβαλαν για την αξία του νέου ημερολογίου και την χρησιμότητα του, πράγμα που βοήθησε στη βαθμιαία καθιέρωση του στις περισσότερες χώρες της Ευρώπης».

σχίσμα που ως αποτέλεσμα είχε το να έχουμε δύο «εκκλησίες της Ελλάδος», την ***~Κρατούσα~*** και την ***~Εκκλησία των Γ.Ο.Χ. Ελλάδος~***[10].

Αρχή του τέλους για τη χρήση του Ιουλιανού ημερολογίου στην Ελλάδα, είναι δυνατόν να θεωρηθεί η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη ως Μητροπολίτου Αθηνών[11]. Το μεγάλο πρόβλημά που ανακύπτει είναι ο αποστολικός κανόνας για τον μη συνεορτασμό του Πάσχα με τους Ισραηλίτες[12]. Όπως ήταν αναμενόμενο, το θέμα ανατέθηκε προς μελέτη και περεταίρω διερεύνηση σε ειδική επιτροπή[13] αποτελούμενη εκ των αρχιερέων: Δημητριάδος Γερμανού, Ναυπακτίας και Ευρυτανίας Αμβροσίου και των καθηγητών του Πανεπιστημίου Αθηνών: αρχιμανδρίτη τότε Χρυσοστόμου Παπαδόπουλου, Εμμανουήλ Ζολώτα και του αστρονόμου Δημητρίου Αιγινήτου[14].

Με απόφαση του Πανορθοδόξου Συνεδρίου στην Κωνσταντινούπολη καθιερώνεται και επίσημα το Γρηγοριανό ημερολόγιο και στο εορτολόγιο χωρίς τη μεταβολή, όμως, του πασχαλίου[15], γεγονός που σηματοδότησε και την αρχή του ημερολογιακού σχίσματος. Το έτος 1935 γίνεται η πρώτη αποτοίχιση τριών αρχιερέων από την εκκλησία της Ελλάδος[16]. Και για τους λόγους του ο καθένας, προκειμένου να ηγηθούν του αγώνα των παλαιοημερολογιτών που είχε ξεκινήσει ήδη από το 1925.

---

[10]Πρβλ. [Ἀρχιεπ. Γ.Ο.Χ.] Μ. Καβακίδη, *Τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ,* Αθήνα 2010, σ. 111, «Ὁ ὅρος - ἐπωνυμία γνήσιοι Ὀρθόδοξοι, υἱοθετήθεὶς ἀπὸ τῶν πρώτων πάππων ἡμῶν, τῶν μὴ ἀκολουθησάντων τὸ νεοημερολογιτικόν σχίσμα, πρὸς διάκρισίν τῶν ἐκ τῶν νεοημερολογιτῶν…».

[11]Βλ. Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ό.π., σ. 41 – 44, πρβλ. Μ. Αυγουστίνου, ό.π., σ. 190, «Ὁ μασόνος Ἀνδρέας Μιχαλόπουλος (δεξί χέρι τοῦ τότε Πρωθυπουργοῦ Ελ. Βενιζέλου με ἐπιστολή του τὴν 10η Νοεμβρίου 1916 πρὸς τὸν τότε Πρωθυπουργό ζητά τὴν ἀναγκαιότητα μεταρρυθμίσεως… με μόνον κατάλληλο τὸν εὐρυνούστατον Μελέτιον Μεταξάκη[…]ἐν ἔτει 1916, προεχειρίσατο ἤτοι ἐπρότεινε τῆν ἐγκατάστασιν τοῦ ἐν μπαθομέτ ἀδελφοῦ τοῦ Μελετίου Μεταξάκη…».

[12]Βλ. Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ό.π., σ. 45 – 47, πρβλ. Μ. Αυγουστίνου, ό.π., σ. 192, «Βλασθημῶν ἐτόνισεν […] φρικτή καὶ πρωτάκουστος […] κάνει ἀναφορά στήν εἰσήγηση τοῦ ἀρχιεπ. Μελετίου Μεταξάκη στήν συνεδρίαση της 23/1/1919…».

[13]Βλ. ὅπ.π., σ. 194, Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ὅπ.π., σ. 48.

[14]Πρλβ. Σ. Θεοδοσίου – Μ. Δανέζη, ό.π., σ. 142, «Δημήτριος Αιγινήτης 1862-1934, Καθηγητής της Αστρονομίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και διευθυντής του Αστεροσκοπείου Αθηνών. Σε πρόταση του οφείλεται η εισαγωγή και η ισχύς στην Ελλάδα του νέου ημερολογίου…».

[15]Βλ. Μ. Αυγουστίνου, ό.π., σ. 239 – 243.

[16]Βλ. Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ό.π., σ. 162 – 166, πρβλ, [Ἀρχιεπ. Γ.Ο.Χ.] Μ. Καβακίδη, *Τὰ Καίσαρος Καίσαρι,* ό.π., σ. 95 – 118, *~σ.σ., στο κεφάλαιο αυτό της εργασίας του, κάνει αναφορά και εκτενή ανάλυση ο Αρχιεπ. των Γ.Ο.Χ., στην ομολογία του μητροπολίτη πρ. Φλωρίνης Χρυσοστόμου Καβουρίδη, της εποχής της αποτοιχίσεως του μετά των υμετέρων Μητροπολιτών, Δημητριάδος κ' Ζακύνθου, τονίζοντας τους λόγους που τους οδήγησαν στην εν λόγω πράξει, δηλαδή οι λόγοι όπως ομολογούν επουδενί δεν ήταν κίνητρα εγωιστικά, οι προσωπικές και ιδιοτελείς σκοπιμότητες όπως τους κατηγορούσαν, ειμί μόνον λόγοι δογματικής αληθείας και ακριβείας της ορθοδόξου πίστεως, όπου διασαλεύθηκαν λόγο της εισαγωγείς του Γρηγοριανού Ημερολογίου από την Εκκλ. Της Ελλάδος. Αναφέρει χαρακτηριστικά ο πρ. Φλωρίνης στην επιστολή της εποχής~,* «Ἐπὶ τῶν ἐπιχειρημάτων τούτον ἀκριβῶς στηριζόμενοι καὶ ἡμεῖς οἱ παλαιοημερολογίται, διεκόψαμε πᾶσαν Εκκλησιαστικήν ἐπικοινωνίαν[…]συνεχίζει ο πρ. Φλωρίνης γράφοντας προϊόντος του χρόνου για να ταυτιστεί με τον εναπομείναντα ακραίο Μητροπολίτη Βρεσθένης Ματθαίο Καρπαθάκη, «Ὥστε ἡμεῖς οἱ ἀποτελοῦντες καί ἐκπροσωποῦντες τό

Το αυτό έτος, οι τρεις ως άνω Αρχιερείς, προβαίνουν στην εις επίσκοπον χειροτονία τεσσάρων αρχιμανδριτών. Με την κίνηση αυτή πυροδοτείται ένας νέος φαύλος κύκλος, μεταξύ των της ***~Εκκλησίας της Ελλάδος – Εκκλησίας Γ.Ο.Χ.~***[17], ενώ κατηγορίες και αμφισβητήσεις χειροτονιών, αρχίζουν να έρχονται στο προσκήνιο. Με τον τρόπο αυτόν τίθεται το ερώτημα για ένα μεγάλο εκκλησιολογικό θέμα, το κατά πόσον οι χειροτονίες των τεσσάρων αρχιμανδριτών στις οποίες προέβησαν οι τρεις αρχιερείς είναι έγκυρες[18]. Ακόμη, και προκειμένου να οδηγηθούμε σε ασφαλή συμπεράσματα, δεν πρέπει να μην λάβουμε υπ' όψει την καταδικαστική εις βάρους τους απόφαση και την επαναφορά τους στις τάξεις των μοναχών, πλην του Ζακύνθου Χρυσοστόμου, ο οποίος δι' εφέσεώς του που άσκησε στην πρωτόδικη απόφαση επανήλθε στη θέση του[19].

Εν τω μεταξύ στους κόλπους των παλαιοημερολογιτών οι πρώτες αχτίδες διχόνοιας είχαν αρχίσει να διαφαίνονται από πολύ νωρίς, ήδη από το 1931 προ της ανάληψης από τους τρεις Αρχιερείς του αγώνα των ***~Γ.Ο.Χ.~***. Αφορμή υπήρξε αίτηση, που υπέβαλε η πρώτη επιτροπή του αγώνα προς την εκκλησία της Ελλάδος και τον αρχιεπίσκοπο Χρυσόστομο Παπαδόπουλο[20]. Το αυτό γεγονός, φαίνεται πως ήταν η αρχή για τη συνακολουθούμενη τακτική της πολυδιάσπασης που θα έφτανε μέχρι και τις μέρες μας.

3. Πολιτειακή δικαιοταξία

Για να μελετήσει κανείς ένα ζήτημα θρησκευτικού φαινομένου στην πολιτειακή δικαιοταξία, είναι απαραίτητο να περάσει πρώτα από τη θρησκευτική δικαιοταξία και εν προκειμένω από την εκκλησιαστική. Από την πλευρά της πολιτειακής δικαιοταξίας, λοιπόν, σκόπιμο είναι να αναφερθούν αρχικά ορισμένα στοιχεία σχετικά με την έννοια της γνωστής θρησκείας. Παρατηρείται στην ελληνική έννομη τάξη ο όρος αναγνωρισμένο δόγμα ή αναγνωρισμένη θρησκεία σε διάφορα κείμενα κανονιστικού περιεχομένου (π.χ.

Ὀρθόδοξο πνεῦμα τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας, δέν ἀπεσχίσθημεν ἐξ αὐτῆς... ἀλλά οἱ καινοτόμοι Ἀρχιερεῖς, οἱ προδώσαντες καὶ ἐλαφρᾶ τῆ συνειδήσει ἀπεμπολήσαντες τὰ τιμαλφῆ χρυσόβουλα τῆς Ὀρθοδοξίας».

[17]ΠρΒλ. Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ό.π., σ. 180 – 195.

[18]Πρβλ. ό.π., σ. 439. «Οἱ τρεῖς ἀρχιερεῖς ἀπεφάσισαν τῆν χειροτονίαν τεσσάρων (4) ἀρχιμανδριτῶν εἰς ἀρχιερείς. Αἱ χειροτονίαι ἔλαβον χώραν εἰς Ι.Μ. Εισοδίων τῆς Θεοτόκου εἰς Κερατέαν Ἀττικῆς[...]συνεκρότησαν δέ τῆν πρώτην Ι. Σ. τῶν Γ.Ο.Χ...», Μητρ. Χ. Παρασκευαΐδη, ὅπ.π., σ. 244 – 245, «ἤτοι τῶν Κυκλάδων Γερμανοῦ Βαρικοπούλου (5 – 6 – 1935), Μεγαρίδος Χριστοφόρου Χατζῆ (6 – 6 – 1935), Βρεσθένης Ματθαίου Καρπαθάκη (7 – 6 – 1935) καί Διαυλείας Πολυκάρπου Λιώση (8 – 6 – 1935)...».

[19]Πρβλ. ό.π., σ. 247 – 255, «Κατά τὴν άποψιν της Εκκλησίας αἱ χειροτονίαι αὐταί υπήρξαν ἀπολελυμέναι, καὶ δια τούτο αντικανονικαι καθώς καὶ παράνομοι[...]ἐν τούτοις οἱ ἐν λόγω χειροτονίες ἐθεωρήθησαν ἐν τῆ πράξει ἔγκυροι, ἐφ' ὅσον οὗ μόνον οἱ τρείς χειροτονήσαντες, ἀλλὰ καὶ οἱ τέσσαρες χειροτονηθέντες ἐδικάσθισαν ὑπὸ τοῦ ἁρμοδίου δι' ἀρχιερεῖς Συνοδικοῦ Δικαστηρίου[...]ἐπέβαλλον εἰς τοὺς ὡς ἄνω τὴν ποινήν της καθαιρέσεως ἀπὸ τοῦ ἀρχιερατικοῦ ἀξιώματος[...]ἀλλ' εκ τῶν καταδικασθέντων μόνο ὁ πρ. Ζακύνθου Χρυσόστομος ἤσκησε ἔφεσιν (5 – 18 Ιουνίου 1935)[...]ἀπεφάσισεν ὅπως αναγνωρίση το ἔγκυρον τῆς εἰς ἐπισκόπους χειροτονίας των[...]ἐπέβαλεν αυτοίς την ποινήν της καθαιρέσεως».

[20]Βλ, ό.π., σ. 414 – 424.

στον ΑΚ[21], στο σύνταγμα του 1952[22]) ή σε πρακτικά συζητήσεων του ελληνικού κοινοβουλίου (π.χ. στα πρακτικά συζητήσεως του ν. 4301/2014). Είναι σκόπιμο σε αυτό το σημείο να διενεργηθεί μια διάκριση μεταξύ του καθεστώτος της γνωστής θρησκείας, που ισχύει στην Ελλάδα σήμερα και της αναγνωρισμένης θρησκείας. Η «γνωστή θρησκεία» θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένας έμμεσος περιορισμός της θρησκευτικής ελευθερίας και συγκεκριμένα της ελευθερίας της λατρείας. Βέβαια, δεν πρόκειται ακριβώς για περιορισμό, αλλά για όρο που χρήζει ερμηνευτικής διεργασίας προς την κατεύθυνση της νόμιμης και υποστατής λειτουργίας των θρησκευμάτων εντός του ελληνικού κράτους.

Το καθεστώς της αναγνωρισμένης θρησκείας που εντοπίζεται σε διάφορα μέρη της ευρωπαϊκής έννομης τάξης έγκειται ακριβώς στη λειτουργία μιας θρησκευτικής κοινότητας μετά από παραχώρηση κρατικής άδειας, ρύθμιση που στην Ελλάδα δεν υφίσταται. Στην Αυστρία για παράδειγμα, για να λειτουργήσει μια κοινότητα και να λάβει νομική προσωπικότητα, πρέπει να εκδοθεί σχετικό διάταγμα[23], ενώ στην Εσθονία είναι απαραίτητο να υπάρχει άδεια του Υπουργού Εσωτερικών και ακόλουθη εγγραφή σε ειδικό βιβλίο[24]. Το καθεστώς της αναγνωρισμένης θρησκείας ρυθμίζεται νομοθετικά στα κράτη στων οποίων την έννομη τάξη εντάσσεται και αποτελεί στοιχείο ενός διαφορετικού νομικού πολιτισμού, εξυπηρετεί δε, όμως, σκοπό αντίστοιχο της έννοια της γνωστής θρησκείας, όπως βρίσκεται κατοχυρωμένη στη ελληνικό Σύνταγμα.

Σχετικά με τους Γ.Ο.Χ, σήμερα θεωρούνται επίσημα γνωστή θρησκεία, αλλά το ζήτημα δεν είναι τόσο απλό, διότι δεν πρόκειται για μία μόνο θρησκευτική κοινότητα, αλλά για πολλές, χωρίς να είναι δυνατόν αυτή τη στιγμή να καταγραφεί ο αριθμός και η σύστασή τους σε κάποιο επίσημο έγγραφο ή κατάλογο. Κατά τις συζητήσεις του ισχύοντος Συντάγματος (1975) τέθηκε το θέμα της αντιμετώπισης των ΓΟΧ, που εκείνη την περίοδο αποτελούσαν ένα μεγάλο ποσοστό των πολιτών, περίπου 1.000.000. Προτάθηκε η προσθήκη στο άρθρο 4 του Συντάγματος της δυνατότητας του κοινού νομοθέτη να καθορίζει τα σχετικά με τη διοίκηση, τη λατρεία και την κρατική εποπτεία των Παλαιοημερολογιτών στην ελληνική επικράτεια, καθώς η επέκταση της έννοιας της θρησκευτικής συνειδήσεως με τρόπο ρητό και σαφή στις κοινότητές τους[25]. Τελικώς, ο Υφυπουργός Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων Χρυσόστομος Καραπιπέρης προέβη

---

[21] Άρθρο 1371: Προκειμένου για γάμο μεταξύ ετεροδόξων ή μεταξύ ετεροθρήσκων η ιεροτελεστία γίνεται όπως απαιτεί το δόγμα ή το θρήσκευμα του καθενός απ' αυτούς που συνέρχονται σε γάμο, αν είναι αναγνωρισμένο στην Ελλάδα.

[22] Στο πρώτο άρθρο του εν λόγω Συντάγματος χρησιμοποιείται ο όρο «γνωστή θρησκεία», για να περιγράψει τα θρησκεύματα των οποίων το δικαίωμα στη λατρεία τελείται ακώλυτα, ενώ στο δεύτερο άρθρο χρησιμοποιεί τον όρο αναγνωρισμένες θρησκείες για τη ρύθμιση της εποπτείας επί των θρησκευτικών λειτουργών (ΦΕΚ Α/1.1.1952).

[23] Βλ.Brigitte Schinkele, Religious Entities as legal persons – Austria», σε *Churches and other religious organizations as legal persons*, Leuven 2007, σ.37επ.

[24] Βλ.Merlin Kiviorg, «Religious entities as legal persons – Estonia», σε *Churches and other religious organizations as legal persons*, Leuven 2007, σ.68.

[25] Βλ. ΕΠΙΣΗΜΑ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΒΟΥΛΗΣ, Συνεδρίασις ΟΣΤ', Τετάρτη 23 Απριλίου 1975, σ.2131-2132.

σε δήλωση ότι οι «αυτοαποκαλούμενοι Γνήσιοι Ορθόδοξοι Χριστιανοί δύνανται να τελούν ακωλύτως τα λατρευτικά των καθήκοντα»[26].

Το δέκατο έβδομο άρθρο του νόμου που ρυθμίζει το νομικό καθεστώς των θρησκευτικών κοινοτήτων και των ενώσεών τους στην Ελλάδα, ήτοι του νόμου 4301/2014 φέρει τον τίτλο «τεκμήριο γνωστής θρησκείας» και έχει ως εξής: «τεκμαίρεται ως ΓΟΧ κάθε θρησκεία και δόγμα που για την άσκηση της δημόσιας λατρείας της, τελεί σε ισχύ σχετική άδεια ίδρυσης και λειτουργίας ναού ή ευκτήριου οίκου της». Η διάταξη αυτή είναι ιδιαίτερης σημασίας, καθώς ισχυροποιεί την υπόσταση των θρησκευτικών κοινοτήτων που διαθέτουν χώρο λατρείας εντός της ελληνικής επικράτειας[27]. Το τεκμήριο γνωστής θρησκείας που θεσπίζεται είναι μαχητό, σύμφωνα με τη διατύπωση της αιτιολογικής έκθεσης, δηλαδή μπορούν να προβληθούν όλα τα προβλεπόμενα από το νόμο μέσα για την ανταπόδειξή του.

Εως το 2012 και σύμφωνα με εγκύκλιο του Συμβολαιογραφικού Συλλόγου Εφετείου Θεσσαλονίκης (7.2.2012), που περιλαμβάνει κατάλογο των θρησκευτικών κοινοτήτων που είχαν λάβει μέχρι εκείνη την ημερομηνία άδεια ίδρυσης και λειτουργίας χώρου λατρείας, με τη συνακόλουθη αναφορά εκ μέρους του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων ότι δεν υπάρχει κάποιος συγκεκριμένος μηχανισμός στην ελληνική νομική πρακτική, σχετικά με τον χαρακτηρισμό μιας θρησκείας ως γνωστής. Πιο αναλυτικά, στο εν λόγω έγγραφο καταγράφονται συνολικά 82 θρησκευτικές κοινότητες, εκ των οποίων οι 77 είναι ετερόδοξες και οι 5 αλλόθρησκες. Σύμφωνα με πληροφορίες που παραχωρήθηκαν από τη Γενική Γραμματεία Θρησκευμάτων[28], οι καταγεγραμμένοι ευκτήριοι οίκοι στο αρχείο της Υπηρεσίας αντιστοιχούν σε 115 ετερόδοξες θρησκευτικές κοινότητες και σε 5 ετερόθρησκες θρησκευτικές κοινότητες. Πιο αναλυτικά και σχετικά με το υπό εξέταση ζήτημα, οι Γνήσιοι Ορθόδοξοι Χριστιανοί (ΓΟΧ) διαθέτουν 148 χώρους λατρείας και κανέναν νομίμως αδειοδοτημένο[29].

[26] Βλ.ΕΠΙΣΗΜΑ ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΒΟΥΛΗΣ, 1975, ό.π., σ.2140.
[27] Η άδεια ίδρυσης και λειτουργίας δεν εκδίδεται υπέρ θρησκευτικής κοινότητας που δεν πληροί τις προϋποθέσεις της γνωστής θρησκείας. Η υπό εξέταση διάταξη διευκολύνει απλώς τη δικηγορική και δικαστηριακή πρακτική («προς ασφάλεια δικαίου αλλά και την ευχερέστερη υπαγωγή των κοινοτήτων στις διατάξεις του παρόντος και τη διευκόλυνσή τους ενώπιον των διοικητικών και των δικαστικών αρχών»).
[28] Αρ. Πρωτ.: 202635 /Θ1/ 23-11-2018: ΘΕΜΑ: Απάντηση στην με αρ. πρωτ. 193658/Θ1/13-11-2018 αίτησή σας για επικαιροποίηση στοιχείων.
[29] Αρ. Πρωτ.: 202635 /Θ1/ 23-11-2018: ΘΕΜΑ: Απάντηση στην με αρ. πρωτ. 193658/Θ1/13-11-2018 αίτησή σας για επικαιροποίηση στοιχείων. Επισημαίνεται ότι έχει εκδοθεί η υπ' αριθμ. 176169/Θ1/ 19-10-2018 (ΑΔΑ: ΩΑ3Υ4653ΠΣ-8Β3) εγκύκλιος της Γενικής Γραμματίας Θρησκευμάτων με θέμα «Διαδικασία αναγνώρισης χώρου λατρείας προ του 1955 (09-08-1955) υφιστάμενου, τυπικής ή άτυπης μορφής οργάνωσης, θρησκείας και δόγματος θρησκευτικών κοινοτήτων πλην αυτών των κατ΄ άρθρο 3Σ κλιμάτων της Ανατολικής του Χριστού Ορθοδόξου Εκκλησίας», η οποία ρυθμίζει το ζήτημα χώρων λατρείας προ του 1955 που λειτουργών αδιαλείπτως χωρίς άδεια. Δίνεται η δυνατότητα, λοιπόν, έκδοσης διαπιστωτικής πράξης για τη λειτουργία τους και παρατίθενται τα δικαιολογητικά που κάθε κοινότητα πρέπει να υποβάλει.

Αξιοσημείωτο είναι ότι η διάταξη του άρθρου 17 ν.4301/2014 δεν μεταβάλλει το ισχύον καθεστώς περί γνωστών θρησκειών, αφού δεν θεσπίζεται ούτε άμεσα ούτε έμμεσα καθεστώς αναγνωρισμένης θρησκείας[30], που είναι ολότελα διάφορο ως προς τη λειτουργία του από τα ελληνικά δεδομένα της χρήσης του όρου «γνωστή θρησκεία». Διατυπώνεται, εξάλλου, ρητά στην αιτιολογική έκθεση[31] ότι η διάταξη του εν λόγω άρθρου δεν επιδρά στο εννοιολογικό περιεχόμενο της έννοιας της γνωστής θρησκείας, που πρόκειται για μία αόριστη νομική έννοια. Επιπλέον, διευκρινίζεται το γεγονός ότι δεν υφίστανται αρνητικές συνέπειες στις θρησκευτικές κοινότητες που ακόμα δεν έχουν λάβει τη σχετική άδεια για διατήρηση λατρευτικού χώρου.

Τις διατάξεις του νόμου 4301/2014 έχει χρησιμοποιήσει κοινότητα Γ.Ο.Χ με την επωνυμία «Εκκλησία Γ.Ο.Χ Ελλάδος» ιδρύοντας τρία θρησκευτικά νομικά πρόσωπα. Κατά πρώτον με την υπ' αριθμόν 165/2015 απόφαση του Μονομελούς Πρωτοδικείου Θηβών[32], αναγνωρίσθηκε θρησκευτικό νομικό πρόσωπο με την επωνυμία «Ιερά Μητρόπολις Αττικής και Βοιωτίας της Εκκλησίας των Γνησίων Ορθοδόξων Χριστιανών (ΓΟΧ) της Ελλάδος. Θρησκευτικό Νομικό Πρόσωπο», με 716 ιδρυτικά μέλη. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η θεμελίωση της νομιμότητας της αιτήσεως της προσωρινής διοίκησης του ΘΝΠ εκ μέρους του Δικαστηρίου στα άρθρα 12Σ, 61ΑΚ και 107ΕισΑΚ. Πρόσθετη παρέμβαση υπέρ των αιτούντων ασκήθηκε εκ μέρους τριών σωματείων και μιας αστικής εταιρείας της Εκκλησίας των Γ.Ο.Χ, ωστόσο απορρίφθηκε με το αιτιολογικό της μη συμβατότητας των ιδιοτήτων των παρεμβαινόντων προσώπων με τις προϋποθέσεις που θέτει το άρθρο 6 ν.4301/2014. Ο κανονισμός του εν λόγω θρησκευτικού νομικού προσώπου αναφέρει και τη συντετμημένη μορφή της επωνυμίας του, ήτοι «Ιερά Μητρόπολις Αττικής και Βοιωτίας της Εκκλησίας ΓΟΧ Ελλάδος. Θρησκευτικό Νομικό Πρόσωπο» και καθορίζει τα εδαφικά όρια της δικαιοδοσίας του. Καθιστά δε σαφές ότι το εν λόγω νομικό πρόσωπο ακολουθεί το Ορθόδοξο δόγμα, και ως προς το εορτολόγιο τηρεί το Ιουλιανό Ημερολόγιο. Επιπλέον, η διαποίμανση των πιστών διενεργείται συμφώνως προς την κανονική διδασκαλία, ενώ η Ομολογία της πίστεως διαιρείται σε δύο μέρη[33].

Κατά δεύτερον, με την απόφαση 2457/2015 του Μονομελούς Πρωτοδικείου Πειραιά[34] αναγνωρίσθηκε θρησκευτικό νομικό πρόσωπο με την επωνυμία «Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς και Σαλαμίνος της Εκκλησίας των Γνησίων Ορθοδόξων Χριστιανών της Ελλάδος, Θρησκευτικό Νομικό Πρόσωπο», ή σε συντετμημένη μορφή «Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς και Σαλαμίνος της Εκκλησίας ΓΟΧ Ελλάδος. Θρησκευτικό

[30] Εχει σημειωθεί παρερμηνεία του όρου προς την κατεύθυνση της αναγνωρισμένης θρησκείας κυρίως υπό το καθεστώς του Συντάγματος του 1844, όπου και εισήχθη το πρώτον στην ελληνική έννομη τάξη, βλ.Σ. Ν. Τρωιάνος, *Παραδόσεις Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήνα-Κομοτηνή 1984, σ.84-85.

[31] Ν.4301/2014, αιτιολογική έκθεση, σ.20.

[32] *ΝΟΜΟΚΑΝΟΝΙΚΑ* 1/2016, σ.177-179.

[33] Βλ.Δελτίο Δικαστικών Δημοσιεύσεων Ταμείου Νομικών, αρ.φυλ.9746, Παρασκευή 21 Αυγούστου 2015,σ.5-7.

[34] ΝΟΜΟΣ.

Νομικό Πρόσωπο» με 449 ιδρυτικά μέλη. Ο Κανονισμός αποτελείται από δεκαεπτά άρθρα, μέσα στα οποία συμπεριλαμβάνεται και παράρτημα του κανονισμού εκκλησιαστικής δικαιοσύνης της Εκκλησίας των ΓΟΧ Ελλάδος[35]. Τέλος, με την απόφαση ΜΠΘεσσαλονίκης 8711/2017 ιδρύθηκε κατά τον ίδιο τρόπο η «Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης της Εκκλησίας ΓΟΧ της Ελλάδος. Θρησκευτικό Νομικό Πρόσωπο»[36].

4. Συμπέρασμα

Στη σύγχρονη ελληνική έννομη τάξη παρατηρείται ένας αριθμός θρησκευτικών κοινοτήτων και ενώσεων που στην συντριπτική τους πλειονότητα πρόκειται για χριστιανικές ενώσεις. Θέματα διάκρισης μεταξύ τους δεν φαίνεται να υφίστανται τουλάχιστον σε επίπεδο νομοθεσίας και νομολογίας, ενώ έχει παραχωρηθεί όπως προαναφέρθηκε ήδη από το έτος 2014 το δικαίωμα απόκτησης θρησκευτικής νομικής προσωπικότητας. Στην παρούσα δεν αναφέρθηκε το θέμα της διάκρισης των κοινοτήτων των Παλαιοημερολογιτών από την Εκκλησία του άρθρου 3Σ, ήτοι την ελλαδική Ορθόδοξη Εκκλησία που εκπροσωπεί την επικρατούσα θρησκεία, καθώς είναι ζήτημα, για το οποίο έχει δοθεί λύση σε επίπεδο πολιτειακό. Στο παράρτημα, ωστόσο, δημοσιεύεται υλικό, το οποίο καταδεικνύει τη διάκριση των δύο αυτών θρησκευτικών φορέων και μέσα από το Ιστορικό Αρχείο της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Στη σύγχρονη, λοιπόν, ελληνική έννομη τάξη, το ζητούμενο είναι η νόμιμη και απρόσκοπτη λειτουργία των θρησκευτικών κοινοτήτων που λειτουργούν στο εσωτερικό της με όρους θρησκευτικής ισότητας, αλλά και με όρους συμφωνίας προς τον πολιτισμό δικαίου που χαρακτηρίζει την ιστορικοπολιτική συγκρότηση του ελληνικού κράτους. Επομένως, στο σημείο αυτό θεωρούμε σκόπιμη την παράθεση ορισμένων προβληματισμών – συμπερασμάτων:

Α.Το γεγονός της διάσπασης των Παλαιοημερολογιτών οδηγεί στη ύπαρξη ενός αριθμού θρησκευτικών κοινοτήτων διακριτών μεταξύ τους. Συνεπώς, η νομιμότητα της λειτουργίας τους είναι απαραίτητο να εξετάζεται πλέον ανά περίπτωση.

Β.Ο νόμος 4301/2014 επέλυσε σημαντικά ζητήματα ως προς τη νομική υπόσταση των θρησκευμάτων στην Ελλάδα. Θα ήταν τόσο ενδιαφέρον όσο και χρήσιμο (σε νομολογιακό επίπεδο) να προστεθεί διάταξη ερμηνευτική του όρου «γνωστή θρησκεία», η οποία με ιδιάζουσα προσοχή να τοποθετεί το θρησκευτικό φαινόμενο στην ελληνική έννομη τάξη με όρους της πολιτειακής δικαιοταξίας, καθώς και ο ίδιος ο όρος «γνωστή θρησκεία» ανήκει στην εν λόγω δικαιοταξία, παρόλο που αφορά ζητήματα και της θρησκευτικής έννομης τάξης.

---

[35] Βλ.Δελτίο Δικαστικών Δημοσιεύσεων Ταμείου Νομικών, αρ.φυλ.9746, Παρασκευή 21 Αυγούστου 2015, σ.8-10.

[36] Αδημ.

Γ.Ωστόσο, και τελικώς, το μείζον θέμα που τίθεται στο νομικό προσκήνιο είναι το δικαίωμα αυτοοργάνωσης των θρησκευμάτων, δικαίωμα που συνδέεται άρρηκτα με τη θρησκευτική ισότητα και την αντιμετώπιση των μη όμοιων μεταξύ τους με διαφορετικό τρόπο. Η έννοια της «γνωστής θρησκείας» δηλαδή ρυθμίζει σε μεγάλο βαθμό την ύπαρξη των θρησκευτικών κοινοτήτων στην Ελλάδα, η ρύθμιση αυτή, όμως, και η ερμηνευτική της προσέγγιση είναι απαραίτητο να συμφωνεί τόσο με την αυτονομία κάθε θρησκευτικής κοινότητας, όσο και με την επιλογή του συστήματος σχέσεων κράτους – εκκλησίας στο ελληνικό κράτος.

5.Παράρτημα

ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΩΝ ΓΝΗΣΙΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ
ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΙΕΡΑ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΗ ΑΘΗΝΩΝ
ΓΡΑΦΕΙΑ: ΛΕΩΦ. ΚΩΝ)ΠΟΛΕΩΣ 22
ΑΘΗΝΑΙ - Τ.Τ. 308 - ΤΗΛ. 34.53.925
ATHENS - GREECE

Ἀριθ. Πρωτ. 2296
» Χειροτον. 53

ΧΕΙΡΟΤΟΝΗΤΗΡΙΟΝ

Ἡ ταπεινότης ἡμῶν διὰ τοῦ παρόντος Γράμματος δῆλον ποιεῖται ὅτι, τῇ χάριτι τοῦ Παναγίου καὶ Τελεταρχικοῦ Πνεύματος, προεχειρίσατο εἰς Διάκονον τὸν εὐλαβέστατον κ. Δημήτριον υἱὸν τοῦ Χρήστου Πετροπέτα καὶ τῆς Βασιλικῆς γεννηθέντα ἐν Θεσσαλονίκῃ τῇ 7ῃ Αὐγούστου 1960 μετονομάσασα τοῦτον εἰς Δαμασκηνὸν ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῷ Τιμίου Προδρόμου Ρούφ τὴν 29ην Αὐγούστου 1983 τοῦ χιλιοστοῦ ἐννεακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ τρίτου ἔτους, δοῦσα αὐτῷ τὸ δικαίωμα τοῦ ἐπιτελεῖν ἀκωλύτως τὰ τῷ Διακόνῳ προσήκοντα.

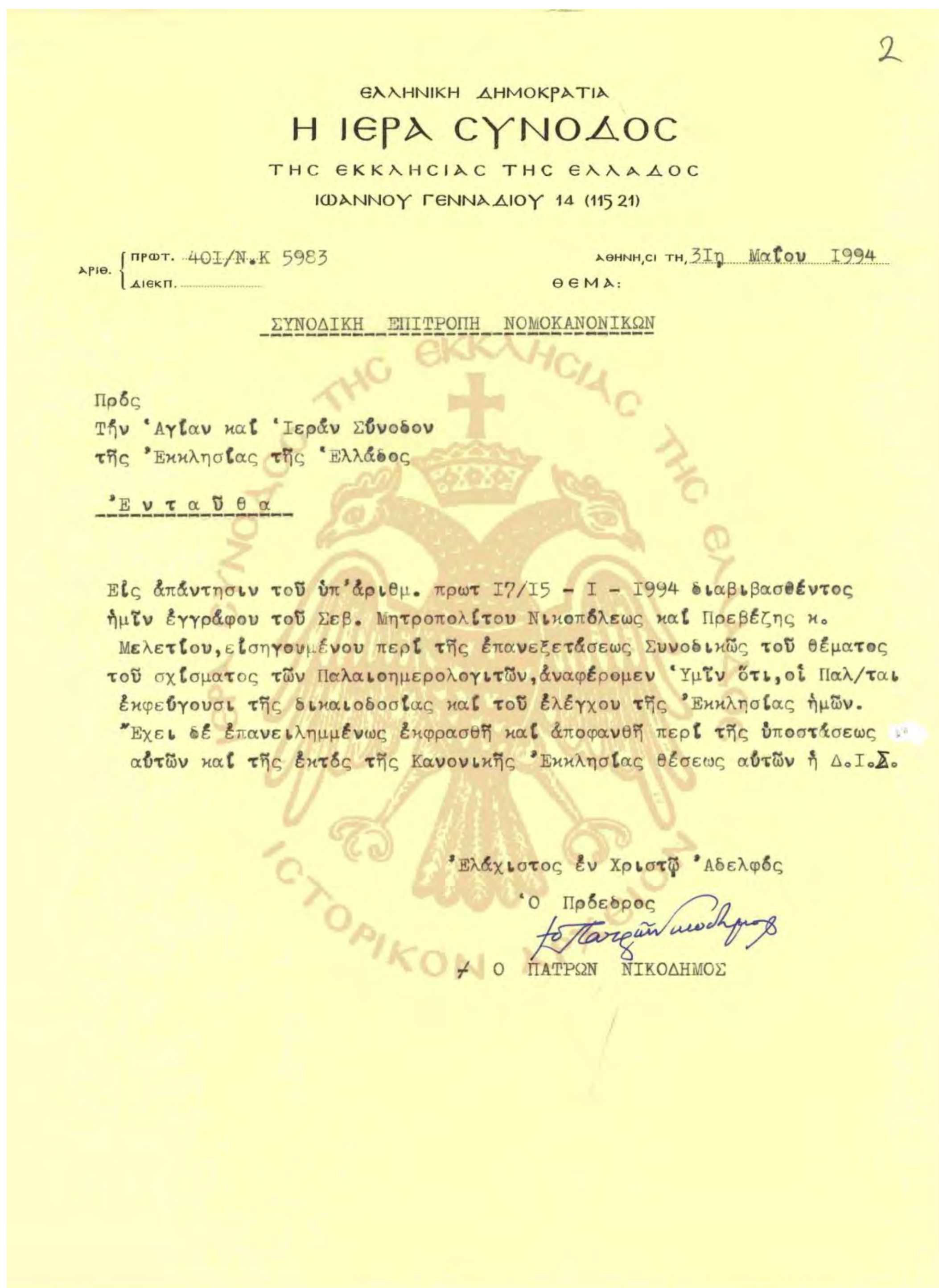
Ἐγένετο τόδε μηνὸς Δεκεμβρίου 31η ἔτει χιλιοστῷ ἐννεακοσιοστῷ ὀγδοηκοστῷ τρίτῳ κεκυρωμένον τῇ ἰδίᾳ ἡμῶν ὑπογραφῇ καὶ σφραγίδι.
(1983)

Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος
† Ὁ Ἀθηνῶν Ματθαῖος

Ἀκριβὲς φωτοαντίγραφον
ἐκ τοῦ πρωτοτύπου
Ἀθῆναι τῇ 28-1-1988
Ὁ Ἀρχιγραμματεὺς τῆς Ἱερᾶς Συνόδου
† Ἱερομ. Κήρυκος Κοντογιάννης

† ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΣ
ΚΗΡΥΚΟΣ ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ

[Χειροτονητήριο έγγραφο κληρικού στον πρώτο βαθμό της ιερωσύνης. Ο εν λόγω κληρικός αποτελεί μέλος του πληρώματος της Εκκλησίας των Γνησίων Ορθοδόξων Χριστιανών της Ελλάδος, ενώ η έδρα της Ιεράς Αρχιεπισκοπής Αθηνών της συγκεκριμένης κοινότητας καθίσταται εμφανής στο άνω μέρος του εγγράφου.]



2

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Η ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ

ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΙΩΑΝΝΟΥ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ 14 (115 21)

ΑΡΙΘ. ΠΡΩΤ. 401/Ν.Κ 5983 — ΑΘΗΝΗΣΙ ΤΗ, 31η Μαΐου 1994
ΔΙΕΚΠ. — ΘΕΜΑ:

ΣΥΝΟΔΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΝΟΜΟΚΑΝΟΝΙΚΩΝ

Πρὸς
Τὴν Ἁγίαν καὶ Ἱερὰν Σύνοδον
τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος

Ἐ ν τ α ῦ θ α

Εἰς ἀπάντησιν τοῦ ὑπ'ἀριθμ. πρωτ 17/15 - 1 - 1994 διαβιβασθέντος ἡμῖν ἐγγράφου τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Νικοπόλεως καὶ Πρεβέζης κ. Μελετίου, εἰσηγουμένου περὶ τῆς ἐπανεξετάσεως Συνοδικῶς τοῦ θέματος τοῦ σχίσματος τῶν Παλαιοημερολογιτῶν, ἀναφέρομεν Ὑμῖν ὅτι, οἱ Παλ/ται ἐκφεύγουσι τῆς δικαιοδοσίας καὶ τοῦ ἐλέγχου τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν. Ἔχει δὲ ἐπανειλημμένως ἐκφρασθῆ καὶ ἀποφανθῆ περὶ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν καὶ τῆς ἐκτὸς τῆς Κανονικῆς Ἐκκλησίας θέσεως αὐτῶν ἡ Δ.Ι.Σ.

Ἐλάχιστος ἐν Χριστῷ Ἀδελφὸς
Ὁ Πρόεδρος
† Ο ΠΑΤΡΩΝ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ

[Έγγραφο της Νομοκανονικής Επιτροπής της Εκκλησίας της Ελλάδος, ήτοι της Εκκλησίας του άρθρου 3 παρ. 1Σ, όπου οι Παλαιοημερολογίτες αναφέρονται ως σχίσμα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η εν λόγω Εκκλησία τους έχει χαρακτηρίσει με αυτόν τον τρόπο μέσω επίσημης απόφασης. Πάντως καθίσταται αντιληπτό το διακριτό των δύο κοινοτήτων.]

3 ✓

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Η ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ
ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ 14 (115 21)

ΑΡΙΘ. ΠΡΩΤ. 401
ΔΙΕΚΠ. 657

ΔΙΣ 59
ΚΒ 26-8-94

ΑΘΗΝΗ,ΣΙ ΤΗ, 10η 'Ιουνίου 1994
ΘΕΜΑ:

Πρός
Τήν 'Ιεράν Μητρόπολιν
Νικοπόλεως καί Πρεβέζης.
Είς Πρέβεζαν.

Είς άπάντησιν τοῦ ὑπ' ἀριθμ. πρωτ. 17/15.1.1994 ὑμετέρου ἐγγράφου, περί τῆς ἐπανεξετάσεως τοῦ θέματος τῶν Παλαιοημερολογιτῶν, γνωρίζομεν ὑμῖν, συνῳδά καί τῇ ὑπ' ἀριθμ. 401/Ν.Κ. 5983/31.5.1994 Γνωμοδοτήσει τῆς ἁρμοδίας Συνοδικῆς 'Επιτροπῆς Δογματικῶν καί Νομοκανονικῶν Ζητημάτων, ὅτι ἡ 'Ιερά Σύνοδος τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος ἐπανειλημμένως διεξελθοῦσα τό θέμα διά σειρᾶς Συνοδικῶν ἀποφάσεων ἀπεφάνθη ἐπί τοῦ προκειμένου ἐλέγξασα καί καταδικάσασα τούτους ὡς ἀποσκιρτήσαντας τῆς Κανονικῆς 'Εκκλησίας, στερουμένων τῆς κοινωνίας μετά τοῦ συστήματος τῶν ἀνά τήν Οἰκουμένην 'Ορθοδόξων 'Εκκλησιῶν.

'Εντολῇ καί ἐξουσιοδοτήσει τῆς 'Ιερᾶς Συνόδου
'Ο 'Αρχιγραμματεύς

Ἀρχιμ. Δ. Καρπαθάκης

'Αρχιμ. Δαμασκηνός Καρπαθάκης

ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΝ ΑΡΧΕΙΟΝ

Κοινοποίησις :
Σ. 'Επιτροπήν Δογματικῶν
καί Νομοκανονικῶν Ζητημάτων.
Παρ' ἡμῖν.

[Έγγραφο της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, μέσω του οποίου καταδεικνύεται η μη ύπαρξη κανονικής επικοινωνίας μεταξύ της πρώτης και των κοινοτήτων των Γ.Ο.Χ..]

1

ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
ΝΟΜΑΡΧΙΑ ΕΥΡΥΤΑΝΙΑΣ
ΚΟΙΝΟΤΗΣ ΜΕΓ. ΒΡΑΓΓΙΑΝΩΝ

Ἀριθ. Πρωτ. 239.

Εἰδ. ἀπόδειξη(?)

Βραγγιανὰ τῇ 6-4-56.

Ὁ
Πρόεδρος Κοιν. Μεγ. Βραγγιανῶν

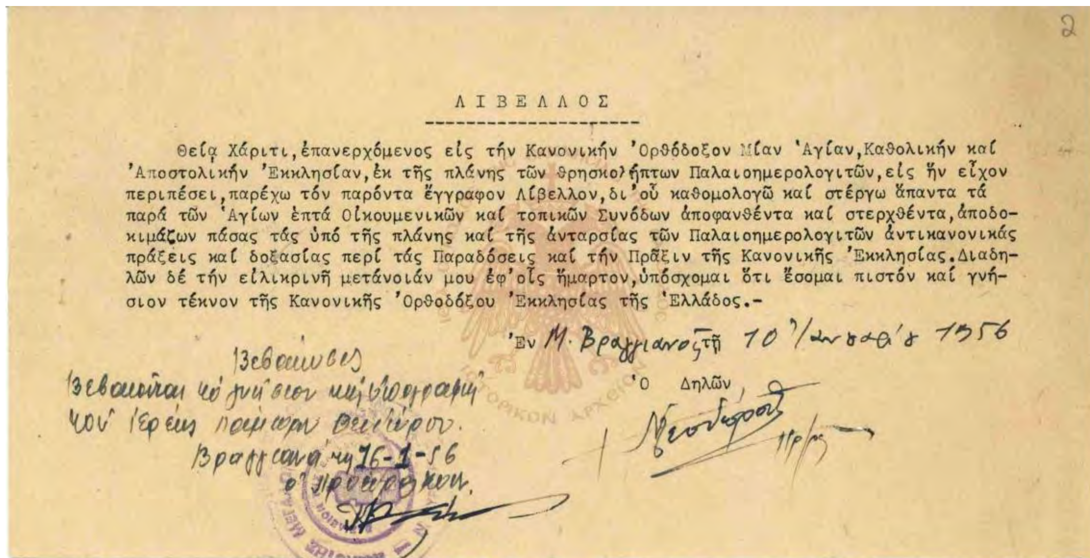
Συνημ. 2.

Πρὸς
Τὸν Πανοσιολογιώτατον Ἀρχιγραμματέα Ἱερᾶς Συνόδου Ἐκκλησίας Ἑλλάδος Ἠλίαν Φυγδέαν(?) εἰς
Ἀθήνας.

Λαμβάνομεν τὴν τιμὴν νὰ ἀποστείλωμεν συνημμένως τὸ σταλὲν(?) ἔντυπον [illegible] ὑπογεγραμμένον(?) παρὰ τοῦ ἱερέως Γρηγορίου(?) Θεοδώρου καὶ θεωρημένον παρ' ἡμῶν διὰ τὸ γνήσιον τῆς ὑπογραφῆς καὶ παρακαλοῦμεν [illegible] διὰ τὴν ταχεῖαν [illegible] τοῦ διορισμοῦ του.

Εὐπειθέστατος(?)
Ὁ
Πρόεδρος Κοιν.

[illegible signature]



ΛΙΒΕΛΛΟΣ

Θείᾳ Χάριτι, ἐπανερχόμενος εἰς τήν Κανονικήν Ὀρθόδοξον Μίαν Ἁγίαν, Καθολικήν καί Ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν, ἐκ τῆς πλάνης τῶν θρησκοληπτων Παλαιοημερολογιτῶν, εἰς ἥν εἶχον περιπέσει, παρέχω τόν παρόντα ἔγγραφον Λίβελλον, δι' οὗ καθομολογῶ καί στέργω ἅπαντα τά παρά τῶν Ἁγίων ἑπτά Οἰκουμενικῶν καί τοπικῶν Συνόδων ἀποφανθέντα καί στερχθέντα, ἀποδοκιμάζων πάσας τάς ὑπό τῆς πλάνης καί τῆς ἀνταρσίας τῶν Παλαιοημερολογιτῶν ἀντικανονικάς πράξεις καί δοξασίας περί τάς Παραδόσεις καί τήν Πρᾶξιν τῆς Κανονικῆς Ἐκκλησίας. Διαδηλῶν δέ τήν εἰλικρινῆ μετάνοιάν μου ἐφ' οἷς ἥμαρτον, ὑπόσχομαι ὅτι ἔσομαι πιστόν καί γνήσιον τέκνον τῆς Κανονικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.-

Ἐν Μ. Βραγγιανοῖς τῇ 10 Ἰανουαρίου 1956

Ὁ Δηλῶν

[Λίβελλος αποκήρυξης των Παλαιοημερολογιτών και επανένταξης στην Εκκλησία του άρθρου 3Σ. Πρόκειται για διαδικασία που ανήκει στην εκκλησιαστική δικαιοταξία, που, όμως, έχει έννομες συνέπειες και στην πολιτειακή δικαιοταξία, καθώς με αυτόν τον τρόπο αποδεικνύεται σε αυτή την περίπτωση η ιδιότητα του μέλους της Εκκλησίας της Ελλάδος και όχι της Εκκλησίας των Παλαιοημερολογιτών.]

Ἀρ. Οἱ Παλαιοημερολογῖται ἐκφεύγουσι τῆς δικαιοδοσίας καὶ τοῦ ἐλέγχου τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν. Ἔχει δὲ ἐπανειλημμένως διαφωτίσει καὶ ἀποφανθῆ περὶ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν ἢ τῆς ἐκτὸς τῆς Ἐκκλησίας (Κανονικῆς) θέσεως αὐτῶν ἡ Δ.Ι.Σ.

31-5-94

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ
ΝΙΚΟΠΟΛΕΩΣ ΚΑΙ ΠΡΕΒΕΖΗΣ
Ἀριθμ.πρωτ.17

S.F. Νομοκανονικ.
08. 02. 1994

(01)

ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ
Μ.Σ.Ε. ΝΟΜΟΚΑΝΟΝΙΚΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ
Ἀρ. Πρω. 5983
Ἐλήφθη τῇ 11-2-1994

Πρέβεζα, 15 Ἰανουαρίου 1994

ΙΕΡΑ ΣΥΝΟΔΟΣ
Ἀριθμ. Πρω: 401
Ἐλήφθη την 8-2-94

Ἱερὰν Σύνοδον
τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος
115 21 Α Θ Η Ν Α Σ

Μακαριώτατε,

Περιῆλθεν εἰς χεῖρας ἡμῶν ὁ " Ἡμεροδείκτης 1994" τῆς Ἐκκλησίας τῶν Γ.Ο.Χ. (Ματθαιϊκῶν), ἄνευ ἀριθμήσεως σελίδων.

Μὲ ἔκπληξιν εἶδον ἀκριβῶς ὡς τὴν μέσην, κάτω ἀπό τὰ ἀναγνώσματα τοῦ μηνὸς Ἰουλίου 1994 νὰ ἀναθεματίζωνται οἱ μακάριοι Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι Ἀθηναγόρας καὶ Δημήτριος, ὁ θεοφιλῶς καὶ εὐκλεῶς ἀρχιερατεύων Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Βαρθολομαῖος (ἐπισυνάπτεται).

Κατὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνας, τόσον αἱ εὐλογίαι, ὅσον καὶ αἱ κατάραι καὶ τὰ ἀναθέματα τῶν αἱρετικῶν καὶ ἐν γένει ἀκοινωνήτων, εἶναι ἀλογίαι (βλ. κανόνα λβ' τῆς ἐν Λαοδικείᾳ Συνόδου), δηλ. παραλογισμοί, ἀνισορροπίαι.

Καὶ προφανῶς οἱ ἄνθρωποι παρεφρόνησαν! Καὶ καταρώμενοι τοὺς ἡγέτας τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, ἥτις εἶναι ὁ πλήρης δόξης οἶκος τοῦ Κυρίου, ἁπλούστατα ἑαυτοὺς καταρῶνται καὶ ἑαυτοὺς κατακρίνουν.

Παρὰ ταῦτα, ἐπειδὴ οἱ Γ.Ο.Χ. παρουσιάζουν τὴν σιωπὴν τῆς καταφρονήσεως ὡς ἀδυναμίαν ἐπιχειρημάτων καὶ πλανοῦν τοὺς ἀστηρίκτους, ἐθεωρήσαμεν χρέον ἡμῶν νὰ θέσωμεν τὰ ὡς ἄνω ὑπ' ὄψιν Ὑμῶν, ὡς ὑπερτάτης ἀρχῆς.

Εἰσηγούμεθα, ὅτι πρέπει.

α. νὰ ἐξετασθῆ, ἢ νὰ ἐπανεξετασθῆ Συνοδικῶς τὸ θέμα τοῦ σχίσματος τῶν Γ.Ο.Χ.

β. νὰ δηλωθῆ σαφῶς τί εἶναι οἱ Γ.Ο.Χ. διὰ τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν, ἀφ' ἧς ἀπεκόπησαν.

02

γ. νά ἐπιβληθῆ εἰς αὐτούς τό ,προσῆκον ἐπιτίμιον.

δ. νά διεξαχθῆ θεολογικός διάλογος ἐπί τοῦ παλαιοημερολογιτικοῦ, προκειμένου νά καταδειχθῆ ἡ ἀλήθεια καί νά ἐξουδετερωθῆ ἡ θλιβερά προπαγάνδα τῶν Γ.Ο.Χ.,ὅτι ἔχει προδοθῆ ἡ πίστις τῶν Πατέρων.

Ἐλάχιστος ἐν Χριστῷ ἀδελφός

† Ὁ Νικοπόλεως Μελέτιος



ΗΜΕΡΟΔΕΙΚΤΗΣ 1994

Ἔκδοσις τῆς Ἱερᾶς Συνόδου
Μ. Μπότσαρη 8, 121 31 ΠΕΡΙΣΤΕΡΙ
ΑΘΗΝΑΙ Τηλ. 5756472

Ὁ παρὼν Ἡμεροδείκτης τοῦ ἔτους 1994 ἐμελετήθη καί ἐξεδόθη τῇ φροντίδι καί ἐπιμελείᾳ τῆς ἁρμοδίας Συνοδικῆς ἐπιτροπῆς.

Αἱ εἰκόναι τῶν ἐξωφύλλων: 1. Ἡ Ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ. Τοιχογραφία ἐκ τοῦ Καθολικοῦ τῆς Ἱ. Μ. Εἰσοδίων Θεοτόκου, Πευκοβουνογιατρίσσης, Κερατέας Ἀττικῆς. 2. Ἡ ἐμφάνισις τοῦ τιμίου Σταυροῦ εἰς τόν Ἱερόν Ναόν Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, εἰς Χολαργόν Ἀττικῆς, κατά τήν πανήγυριν μέ τό παλαιόν ἑορτολόγιον (14 Σεπτεμβρίου 1925).

Ἐστοιχειοθετήθη καί ἐξετυπώθη εἰς τό ἐργοστάσιον Γραφικῶν Τεχνῶν: ΜΑΡΙΑ Κ. ΤΣΙΝΤΑΡΑΚΗ
Ζήνωνος 17 ΑΘΗΝΑΙ. Τηλ. 5249937

(03)

Ε Κ Κ Λ Η Σ Ι Α

ΓΝΗΣΙΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΕΛΛΑΔΟΣ



ΗΜΕΡΟΔΕΙΚΤΗΣ
ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΙΟΥ ΕΤΟΥΣ

1994

ΑΦΙΕΡΟΥΤΑΙ
ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΓΩΝΙΣΤΑΣ
ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΓΝΗΣΙΑΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ

(04)

Ἐκκλ. Ἡμερ.	ΙΟΥΛΙΟΣ 1994 — Ἡμέραι 31. Ἡμέρα ὥρας 14. Νύξ ὥρας 10	Ν.Η.
1 Π	† Κοσμᾶ καί Δαμιανοῦ Ἀναργύρων	14
2 Π	† Κατάθεσις τιμ. Ἐσθῆτος Θεοτόκου	15
3 Σ	Ὑακίνθου μ. Ἀνατολίου Κων/λεως, Γερασίμου τοῦ νέου	16
4 Κ	**Δ' ΜΑΤΘΑΙΟΥ** Ἀνδρέου ἐπ. Κρήτης	17
5 Δ	Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου, Λαμπαδοῦ ὁσ	18
6 Τ	Σισώη ὁσ., Λουκίας μαρτ.	19
7 Τ	Θωμᾶ ὁσ. τοῦ ἐν Μαλεῷ, Κυριακῆς μεγαλομάρτυρος	20
8 Π	Προκοπίου μεγαλομάρτ., Θεοφίλου ἐν Ἄθῳ	21
9 Π	Παγκρατίου Ἱερομ., Μητροφάνους καί Διονυσίου ρήτορος	22
10 Σ	Τῶν ἐν Νικοπόλει 45 μαρτύρων. Ἀντωνίου ὁσ. Ρώσου	23
11 Κ	**Ε' ΜΑΤΘΑΙΟΥ** Εὐφημίας μεγαλ., Ὄλγας ἰσαπ	24
12 Δ	Πρόκλου καί Ἱλαρίου, Βερονίκης αἱμορροούσης μαρτ.	25
13 Τ	Σύναξις ἀρχ. Γαβριήλ	26
14 Τ	Ἀκύλα ἀποστ., Νικοδήμου ὁσ. Ἁγιορείτου	27
15 Π	Κηρύκου καί Ἰουλίττης μαρτ.	28
16 Π	Ἀθηνογένους Ἱερομάρτυρος	29
17 Σ	† Μαρίνης μεγαλομάρτυρος	30
18 Κ	**ΤΩΝ ΑΓ. ΠΑΤΕΡΩΝ (Δ' ΟΙΚ. ΣΥΝ.)** Αἰμιλιανοῦ μ.	31
19 Δ	Μακρίνης, Δίου ὁσ., Ἀν. λειψ. Σεραφείμ ἐν Σαρώφ	1
20 Τ	**† Ἠλιοῦ Προφήτου τοῦ Θεσβίτου (Ἀργία)**	2
21 Τ	Συμεών διά Χριστόν Σαλοῦ, Ἰωάννου ὁσίων	3
22 Π	† Μαρίας Μαγδαληνῆς ἰσαπ., Μαρκέλλης μάρτ	4
23 Π	Φωκᾶ Ἱερομ., Ἰεζεκιήλ προφήτου	5
24 Σ	Χριστίνης μεγαλομάρτυρος, Ἀθανασίου νεομάρτ	6
25 Κ	**Ζ' ΜΑΤΘΑΙΟΥ, Κοίμησις Ἁγ. Ἄννης μητρ. Θεοτόκου**	7
26 Δ	† Παρασκευῆς ὁσιομ., Ἑρμολάου Ἱερομ	8
27 Τ	**† Παντελεήμονος μεγαλομάρτυρος (Ἀργία)**	9
28 Τ	Προχόρου, Νικάνωρος διακ., Εἰρήνης Χρυσοβαλ. ὁσ.	10
29 Π	Καλλινίκου, Θεοδότης μαρτ.	11
30 Π	Σίλα, Σιλουανοῦ, Κρήσκεντος ἀποστ.	12
31 Σ	Εὐδοκίμου τοῦ δικαίου. Ἰωσήφ τοῦ ἀπό Ἀριμαθαίας	13

Ἀναγνώσματα Κυριακῶν καί μεγάλων ἑορτῶν
ΙΟΥΛΙΟΥ 1994

ΗΜ.	ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ	ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ	ΚΥΡΙΑΚΑΙ - ΕΟΡΤΑΙ
4	Ρωμ. στ' 18-23	Ματθ. η' 5-13	Κυρ. Δ' Ματθαίου
11	Ρωμ. ι' 1-10	Ματθ. η' 28-θ' 1	Κυρ. Ε' Ματθαίου
18	Τιτ. γ' 8-15	Ματθ. ε' 14-19	Κυρ. Ἁγ. Πατέρων
20	Ἰακ. ε' 10-20	Λουκ. δ' 22-30	Ἁγ. Προφ. Ἠλιοῦ
25	Ρωμ. ιε' 1-7	Ματθ. θ' 27-35	Κυρ. Ζ' Ματθαίου
	Γαλ. δ' 22-27	Λουκ. η' 16-21	Κοίμ. Ἁγ. Ἄννης
27	Β' Τιμ. β' 1-10	Λουκ. κα' 12-19	Ἁγ. Παντελεήμονος

→

ἐπέβαλεν δυναστικῶς τήν Καινοτομίαν - Σχισματοαίρεσιν τοῦ νεοημερολογιτισμοῦ-Οἰκουμενισμοῦ.

ε) Τούς φρυαξαμένους κατά τῆς ὀρθοδοξίας: ***Μελέτιον Μεταξάκην, Χρυσόστομον Παπαδόπουλον, Βασίλειον τόν Γ', Ἀθηναγόραν, Δημήτριον καί Βαρθολομαῖον, καί πάντας τούς ὁμόφρονας αὐτοῖς,*** οἵτινες τό θεομίσητον ἔργον τοῦ Οἰκουμενισμοῦ ἐνσυνειδήτως ὑπηρέτησαν καί ὑπηρετοῦν μέχρι σήμερον καί οἵτινες ἐνσυνειδήτως ἐργάζονται διά τήν πραγματοποίησιν τῆς πανθρησκείας τοῦ Οἰκουμενισμοῦ καί ὑπηρετοῦν τά σατανικά σχέδια τῆς Νέας Ἐποχῆς. ΠΑΣΙ ΤΟΥΤΟΙΣ ΑΝΑΘΕΜΑ.

Πάντων τῶν ὑπέρ τῆς ὀρθοδοξίας ἀγωνισαμένων ἐν ταῖς Ἁγίαις ἑπτά Οἰκουμενικαῖς Συνόδοις θεοφόρων Πατέρων, ὡς καί πάντων τῶν συνηγωνισαμένων αὐτοῖς. ΑΙΩΝΙΑ Η ΜΝΗΜΗ.

Τῷ ***ἀοιδίμῳ Πατριάρχῃ Κων/λεως Ἱερεμίᾳ Β',*** τῷ ἐπονομαζομένῳ Τρανῷ, καί τοῖς τούτῳ συνηγωνισαμένοις κατά τῆς παπικῆς Καινοτομίας τοῦ Γρηγοριανοῦ Ἡμερολογίου ἀοιδίμοις Ἀρχιερεῦσιν, τοῖς τάς Ἁγίας Πανορθοδόξους Συνόδους συγκροτήσασι: ***Σιλβέστρῳ*** Ἀλεξανδρείας, ***Σωφρονίῳ*** Ἱεροσολύμων, ***Μελετίῳ*** Ἀλεξανδρείας, τῷ ἐπωνομαζομένῳ Πηγᾷ, ΑΙΩΝΙΑ Η ΜΝΗΜΗ.

Τῷ ἀοιδίμῳ Ἀρχιεπισκόπῳ Ματθαίῳ καί τοῖς συνηγωνισαμένοις αὐτῷ Γνησίοις Ὀρθοδόξοις Ἀρχιερεῦσι, Ἱερεῦσι καί Ἱεροδιακόνοις, Μοναχοῖς καί λαϊκοῖς ΑΙΩΝΙΑ Η ΜΝΗΜΗ».

[Αναφορά από Μητρόπολη της Εκκλησίας της Ελλάδος στην Ιερά Σύνοδό της ζητήματος που αφορά το διακριτό των δύο κοινοτήτων με συνακόλουθο αίτημα εξετάσεως και αποσαφήνισης της εν λόγω διάκρισης.]



ΦΩΤΟΘΗΚΗ



Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).





Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).





Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).





Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).





Από το Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).



Από τη Γραμματεία του Γ΄ Διεπιστημονικό Συνέδριο του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α. με θέμα «Θρησκευτικές κοινότητες: Νομοκανονικές προσεγγίσεις ιστορικών και επίκαιρων ζητημάτων» (15 & 16 Φεβρουαρίου 2018, Αίθουσα Λόγου, Στοά του Βιβλίου).